

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL**



**TESIS DOCTORAL**

**Madrid en la Edad Media: análisis de una comunidad urbana y su  
entorno rural en sus relaciones con el hecho religioso**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángela Muñoz Fernández

DIRIGIDA POR

Cristina Segura Graiño

**Madrid, 2002**

ISBN: 978-84-8466-095-8

© Ángela Muñoz Fernández, 1993

**ANGELA MUÑOZ FERNANDEZ**

**MADRID EN LA EDAD MEDIA  
ANALISIS DE UNA COMUNIDAD  
URBANA Y SU ENTORNO RURAL EN  
SUS RELACIONES CON EL HECHO  
RELIGIOSO**



IMPRESA

**TESIS DOCTORAL**

**DIRIGIDA POR CRISTINA SEGURA GRAIÑO**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE  
MADRID  
1993**

*A JUAN RAMON*

## AGRADECIMIENTOS

*Quiero hacer constar mi reconocimiento y gratitud a una serie de personas e instituciones cuya ayuda, de una u otra forma, ha hecho posible la realización de este trabajo.*

*A Cristina Segura Graiño por los gestos de aliento y confianza que desde el comienzo de esta investigación me he venido prestando. Por las siempre acertadas orientaciones y sugerencias que me ha hecho durante la realización de esta investigación y, sobre todo, por la amistad que me ha brindado durante todo este tiempo.*

*Muy especialmente a Juan Ramón Romero, mi marido y mejor amigo, por toda la ayuda material que me ha prestado en diversos aspectos y en especial en cuestiones relacionadas con la informática, por alentarme en mi trabajo en los momentos más críticos y por haber condicionado su vida cotidiana familiar a mi trabajo.*

*A mi familia mas allegada por admitir resignadamente mis constantes "estoy ocupada". Y en especial a mis hermanos Gregorio, Tanti y Jesús por vivir conmigo los momentos bajos, por acoger a mi hija en las etapas de máximo trabajo y al primero de los tres por sus conocimientos de la técnica informática.*

*A los compañeros y amigos de "Al-Mudayna" que me han facilitado alguna referencia documental y bibliográfica y con los cuales he compartido proyectos comunes e inquietudes de futuro.*

*A todos aquellos profesionales de los archivos y bibliotecas que han atendido mis solicitudes y por la amabilidad que he han dispensado. En particular quiero recordar a Nati de Diego, Jefa de Servicio y Sección de Clero del Archivo Histórico Nacional, y a las monjas de las comunidades de Grión y Cubas.*

*De alguna forma, deseo también expresar mi reconocimiento a las instituciones públicas por la concesión de una Beca de Formación del Profesorado y del Personal Investigador (MEC, convocatoria de 1987) gracias a la cual he podido dedicar estos años a lo que entiendo es mi vocación, la investigación histórica.*



## INTRODUCCION

Tan preceptiva como necesaria para la correcta comprensión de toda obra de investigación es la elaboración de unas páginas introductorias que den cuenta del tema sometido a estudio, de los límites geográficos y temporales que lo enmarcan, de los presupuestos metodológicos que lo guían, de los objetivos generales y parciales que ha perseguido, de la bibliografía que le ha precedido y de las fuentes de información de las que se ha nutrido. Estos, pues, serán los contenidos que paso a exponer.

### 1. UN TEMA, UN ESCENARIO Y UN TIEMPO DE ESTUDIO

Tomando como marco de referencia la villa de Madrid y su Tierra durante los siglos XII al XVI, bajo los términos generales y acaso algo ambiguos del título de esta obra se encierra un trabajo de investigación que tiene como miras principales el análisis de los procesos de construcción social del espacio sagrado siguiendo las diferentes formas institucionales que éste adopta, y de las funcionalidades sociales que acumulan cada una de estas formas institucionales de lo sagrado. El escenario de observación será la villa de Madrid y su Tierra durante los siglos XII al XVI. Dicho esto, interesa aclarar el porqué del tema y de la contextualización temática y cronológica elegidos.

El por qué de la elección de un tema de investigación ineludiblemente responde tanto a motivaciones subjetivas como científicas. Subjetivo, dentro de un plano estrictamente personal, entiendo que es mi interés por la investigación de las distintas fenomenologías de lo religioso que se encarnaron en las sociedades del pasado en sus intrincadas relaciones con los más diversos ámbitos de la vida humana. Es una mera cuestión de "gustos" o "curiosidades" personales que se hicieron patentes ya en mis años de estudiante universitaria y que han sido canalizados a través de los distintos trabajos que hasta ahora he realizado. El acercamiento hacia este tipo de fenómenos, quiero aclararlo, no lo realizo desde la posición de la militancia activa en la religión católica. Desde este distanciamiento y sin acudir al espejismo de la objetividad absoluta, he intentado siempre conducirme una actitud que combine sentido crítico y respeto hacia los temas de análisis, centrándome en lo que sucedía y/o en lo que las gentes creían que sucedía, sin entrar a discutir si existen o no los milagros o las visiones, por poner sólo unos ejemplos, sino qué nos enseñan de la sociedad que los sustenta.

Científicas, aunque como digo no exentas de esa carga subjetiva de las preferencias personales, son las motivaciones que me han llevado a la precisa delimitación del tema o temas objeto de investigación. El estudio del tema señalado en su contextualización espacial y cronológica entiendo que es pertinente en nuestra actual situación historiográfica por varios motivos.

En primer lugar, frente a todos aquellos trabajos publicados, todavía no son muy numerosos, que abordan un único tipo institucional o aspectos puntuales del mismo, entre todos aquellos que recepcionaron valores sagrados, considero necesario acometer investigaciones que inventarién, integren y analicen todas las formas posibles bajo las que se escuda y recibe presencia física lo sagrado y sus funciones sociales. En segundo lugar, frente a aquellas otras obras de carácter extensivo

centradas en contextos regionales o nacionales, creo que es adecuado adoptar como marco de observación una plantilla territorial circunscrita al ámbito local a fin de establecer las puntuales correlaciones sociorreligiosas que se entablan y así poder objetivar la incidencia que tienen los particularismos geográficos y socioeconómicos locales en la materialización de los modelos regionales. En tercer lugar, el adoptar como plataforma geográfica la Villa y su Tierra obtenemos, al margen también de generalizadas imágenes de conjunto, un perfil de la fisonomía que simultáneamente adoptan los procesos a estudiar en las comunidades rurales y en un centro urbano de rango superior. Este proceder permite trazar con precisión las analogías, diferencias e interconexiones que se dan entre los medios rural y urbano estudiados.

Por qué he elegido concretamente Madrid y su Tierra responde también a una razones muy precisas. La más inmediata procede de mi relación con Cristina Segura Graiño de la cual me cabe la satisfacción de ser discípula. El empeño que desde hace unos años viene mostrado por estudiar personalmente y canalizar a parte de su discipulado hacia la investigación del pasado medieval de Madrid, me situó ante la posibilidad de centrar mi tesis doctoral en el territorio madrileño, casi virgen o inédito en muchos de los temas que aquí trato. Pensamos en un principio centrar la investigación exclusivamente en la Villa, pero, a medida que me iba adentrando en el trabajo, se ponía más de manifiesto el atractivo y la pertinencia de ampliar el área de estudio a lo que se cataloga como mundo rural. Prescindiendo de la actual división administrativa basada en provincias, pronto apareció el criterio de acotación espacial más adecuado y opté por circunscribirme a las tierras y aldeas englobadas bajo lo que se conoce como Tierra de Madrid. Esta delimitación ofrece unas características de tipo estructural que sin duda contribuyen a otorgar eficacia a esta investigación en su vertiente comparativa de lo rural y lo urbano por varios motivos. En primer lugar, en la delimitación y caracterización jurisdiccional del espacio intervienen este caso dos criterios de organización territorial de etiología diferente,

la comunidad de Villa y Tierra y el arciprestazgo, unidades jurisdiccionales, civil una y eclesiástica la otra, que tienen en la Villa de Madrid su núcleo organizador y rector. Contamos de esta forma con un vínculo relacional basado en la jerarquía de los núcleos de población y en la preeminencia que ejerce uno respecto a otros muchos. Por otro lado, la Tierra y arciprestazgo madrileños en la práctica, salvo algunas incidencias, se proyectaron en un área geográfica común contribuyendo de este modo ambas delimitaciones a conferir entidad y personalidad territorial al espacio que englobaron. En segundo lugar, las peculiaridades que imprime a este marco geográfico la fórmula organizativa de Comunidad de Villa y Tierra, nos sitúa ante una precisa caracterización del espacio rural que posibilita notablemente evaluar el papel desempeñado por la religión a través de sus distintas canalizaciones institucionales en la configuración de las comunidades aldeanas en los más diversos planos de su vida social. Las aldeas de la Tierra madrileña y su arciprestazgo, finalmente, presentan un modelo de organización territorial cuyas jerarquías internas de poblamiento permiten ampliar la casuística a observar. Respecto a la Villa, también presenta unas cualidades que le otorgan interés. Se trata de núcleo de rango medio que durante el período analizado no asume ningún liderazgo regional en los planos político económico, demográfico o religioso. Por otro lado, presenta un posición goestratégica de importancia creciente a medida que avanzamos en el tiempo en relación a su vinculación con las principales vías de comunicación, verticales y transversales, que ponen en contacto los grandes marcos regionales hispanos. Desde ambos puntos de vista Madrid se convierte en un adecuado marco de observación del eco e incidencia que tuvieron en los núcleos medianos las tendencias y corrientes religiosas gestadas en otros ámbitos geográficos castellanos y peninsulares.

El arco cronológico sobre el que discurre esta investigación, finales del siglo XI hasta la segunda mitad del XVI, encuentra varios criterios justificadores. En

primer lugar, por lo que se refiere a las fechas extremas, el límite inferior se ha situado en 1086, año de la conquista cristiana del Madrid y momento en que empiezan a aparecer las primeras noticias sobre la organización religiosa madrileña, aunque bien es cierto que es en el siglo XIII cuando el legado documental conservado nos permite reconstruir imágenes de conjunto. El límite superior requiere una más detallada explicación por la flexibilidad de criterios que he adoptado. En la Villa, por ejemplo, contemplo todos los procesos de generación institucional que se localizan antes de la capitalidad, particularmente hasta la primera mitad del siglo, por entender que durante la década de los cincuenta de este siglo se acometen una serie de fundaciones que pueden ser englobadas en lo que llamo fase precapitalina en la cual se apuntan rasgos propios del período que inaugura el establecimiento de la Capitalidad en 1561. Si embargo en ciertos contextos temáticos recojo información perteneciente al último tercio del siglo XVI, útil efectos metodológicos según los criterios que en cada caso se exponen, por entender que contribuyen a clarificar algunas de las cuestiones que abordo. En la Tierra, debido al ritmo de las series documentales que aportan información, me he visto obligada igualmente a hacer uso de fuentes documentales datadas en el último tercio del siglo XVI alargando el período de observación mucho más que en la Villa, sobre todo en ciertos modelos institucionales como las cofradías, hospitales y ermitas. El análisis de informaciones tan "tardías" obedece a criterios diferentes según los casos. Unas veces se trata de no romper los ritmos internos de desarrollo que presentan los distintos modelos institucionales, que no siempre se ajustan a los detectados en la Villa, al margen de cualquier periodización académica; otras se pretende objetivar características diferenciales que presenta un determinado tipo institucional antes y después de Trento. También se dan ocasiones en que la falta de información para los períodos inmediatamente anteriores exige el uso de documentación más tardía sobre la que se proyecta un método de reconstrucción retroactivo siempre sometido a la pertinente crítica metodológica. Por todas estas razones se justifica la adopción

de criterios flexibles en lo que se refiere al límite cronológico superior de este trabajo según nos situemos en la Villa o en la Tierra y según la institución o los fenómenos puntuales sometidos a consideración.

Aclarados estos detalles me interesa exponer las razones metodológicas que inspiran esta acotación temporal en cierto modo dilatada que rechaza las periodizaciones convencionales de la historia académica. En este sentido impera un argumento general de carácter metodológico consistente en la aceptada necesidad de valorar los procesos históricos en secuencias temporales de larga duración ajustadas a su propia dinámica interna y que no se vean truncadas por hechos episódicos como son los reinados, criterio éste que tradicionalmente se viene utilizando para la división de la Edad Media y la Edad Moderna. Los fenómenos religiosos, como todos los englobados bajo el término mentalidades, parecen verse particularmente afectados por una dinámica evolutiva de ritmo lento que proyecta muchas de sus manifestaciones en la larga duración. ¿Por qué la acotación temporal efectuada? Respecto al límite inferior nada hay que objetar, es evidente que los procesos históricos aquí tratados arrancan de la fecha simbólica de la conquista. Respecto al límite superior, su fijación más o menos flexible en la década de los cincuenta del siglo XVI responde a dos hechos básicos. Uno de ellos es el establecimiento de la Capitalidad en 1561 factor exógeno que conmociona la vida madrileña en todos los órdenes y que modifica su paisaje institucional religioso en el que predominaba la herencia medieval. Ya en el terreno de la historia religiosa, se ha de tener en cuenta que por estas fechas centrales del siglo XVI culmina la labor conciliar de Trento, punto de partida desde el cual la Iglesia se hace católica y toma su característica fisonomía contrarreformista introduciendo no pocos cambios de estilo y contenido en las instituciones y en los procesos religiosos. Así pues, entiendo que la Villa de Madrid, y consecuentemente el territorio a ella subordinado, en las postrimerías del siglo XI inicia un ciclo histórico, jalonado de coyunturas de diverso signo, que en

sus elementos esenciales se prolonga hasta la primera mitad del siglo XVI. A partir de entonces se da paso a una nueva era de la vida social madrileña en la que, sobre una herencia medieval más o menos asumida, se incorporarán nuevos y variados exponentes institucionales y devocionales, revistiéndose también los antiguos nuevos contenidos.

## **2. METODOLOGIA, FUENTES Y BIBLIOGRAFIA**

### **2.1. EL método y su proyección en la estructura de la obra**

El método o procedimiento lógico que articula esta investigación se ha basado en el análisis de las interrelaciones que se dan entre cuatro variables, espacio, sociedad, instituciones religiosas y devociones. Integrando métodos de trabajo y encuesta propios de la demografía y geografía históricas, de la etnología, antropología y sociología así como de la disciplina propiamente histórica. De esta última incorporo, como aspectos más relevantes, los métodos y el bagaje conceptual desarrollados por las corrientes de investigación más recientes centradas en el estudio de la religiosidad, de la organización social del espacio y de la historia de las mujeres o de las relaciones de género.

Sobre estas directrices metodológicas elaboré una encuesta de estudio adaptada a las características de cada uno de los modelos institucionales en su arraigo rural o urbano y a las fuentes de información en cada caso disponibles. Los resultados han quedado plasmados consecuentemente en una estructura expositiva bipartita una de cuyas partes está dedicada a la Tierra de Madrid y otra a la Villa.

La primera parte se desarrolla en tres capítulos. El primero se justifica por la necesidad de conocer la personalidad territorial del espacio rural sometido al dominio jurisdiccional de la Villa. Con este fin dedicaré un primer epígrafe a su contextualización en el ámbito regional de la Marca Media musulmana y de la Transierra cristiana. A continuación se dará paso al segundo y principal epígrafe del capítulo centrado en la comunidad de Villa y Tierra como marco espacial de referencia. En este punto me adentraré en las pautas generales de organización administrativa del territorio inherentes a las comunidades de Villa y Tierra; en el proceso de formación y delimitación que sufre la demarcación rural madrileña a lo largo de los siglos prefijados y en las características que en ella adopta el poblamiento extendiéndome en los procesos de despoblación, en la estructura demográfica de los núcleos aldeanos y, por tanto, en las jerarquías internas del poblamiento rural tomando como plantilla los sexmos. Estos dos últimos aspectos se centrarán en el siglo XVI dado que la carencia de fuentes impide cualquier acercamiento global cronológicamente previo. Para terminar dedicaré unas páginas al arciprestazgo madrileño como unidad territorial eclesiástica contextualizándolo en el conjunto de las demarcaciones arcedianales y arciprestales del arzobispado de Toledo y valorando la similitudes que guarda esta demarcación eclesiástica con la comunidad de Villa y Tierra. Los temas abordados en este capítulo y la extensión que les dedicaré tienen un interés metodológico que supera a la mera presentación escenográfica del soporte geográfico sobre el que se asienta la investigación. Pretendo analizar en un juego de interrelaciones mutuas, cómo y hasta qué punto este marco organizativo del espacio determina los perfiles institucionales religiosos y devocionales que en él se dan; y por otro lado qué papeles e incidencia tuvieron estos mismos marcos institucionales y las expresiones devocionales aldeanas en la orquestación de unas formas concretas de organización social del espacio.

El segundo capítulo de esta primera parte dará paso al análisis de las



instituciones religiosas aldeanas, parroquias, hospitales, cofradías y centros conventuales. El apartado de las parroquias rurales se articula en cuatro epígrafes que busquen respuesta a las funciones simbólicas y materiales que cumplen los templos parroquiales en las comunidades aldeanas; al papel que ejercieron estas instituciones en el marco organizativo de la comunidad de Villa y Tierra como agentes territorializadores, entrando a considerar, además, la estructura parroquial y beneficial de la Tierra en su evolución temporal valorando la incidencia de la variable demográfica en su configuración y posterior evolución. Finalmente entraré a considerar las tipologías de las devociones de incardinación parroquial y el papel central o secundario que asumió esta institución como lecho devocional.

Hospitales y cofradías son tomados en consideración en la medida que generan, no siempre, pero sí en bastantes ocasiones, lugares de culto propios, capillas, ermitas o humilladeros. Su inclusión se hace necesaria en la medida que son instituciones catalizadas por motivaciones en parte religiosas, que canalizan valores devocionales y asumen importantes funciones sociales. En el caso de los hospitales indagaré sobre el grado de representación cuantitativa que alcanzaron y, puesto que no se documentan en todas las aldeas, qué características demográficas, sociológicas y geoestratégicas se concitaron en los núcleos dotados de infraestructura hospitalaria. La cronología de las fundaciones es un dato que se ha tenido en cuenta pues permitirá en su momento entablar comparaciones con la Villa. Respecto a las cofradías en lo esencial se seguirá el mismo procedimiento sólo que insistiendo en los modelos tipológicos que se localizan, sacramentales, asistenciales, devocionales o penitenciales; intentaré también profundizar en las analogías y diferencias que se dan entre las cofradías de antes y después de Trento; y cómo no, trataré de dar respuesta a las funciones devocionales y sociológicas que asumen estas instituciones en su versión rural.

En lo que respecta a los establecimientos conventuales instalados en la Tierra y arciprestazgo madrileños abordaré los rasgos cuantitativos y cualitativos que caracterizan su implantación explicando los ritmos cronológicos de las fundaciones y su localización aldeana. Dado que una de las características más acentuadas de la implantación regular dentro de este contexto territorial es el predominio de las casas femeninas, intentaré aderezar un modelo explicativo del monacato rural madrileño partiendo de las correlaciones que se observan entre la dimensión funcional de los conventos femeninos y las relaciones de poder, bajo el prisma del género, en las que éstos se ven inmersos, por un lado, y las características territoriales y las relaciones de poder que articulan la Tierra madrileña, por otro. Puesto que el elenco de fundaciones es reducido me detendré en todos y cada uno de los conventos femeninos dirigiendo la indagación hacia sus procesos fundacionales y las expectativas funcionales que sobre ellos proyectaron sus fundadores. La casuística será enriquecida con el beaterio que precedió al convento de Cubas. A continuación pasaré a contemplar la presencia de los frailes en el arciprestazgo madrileño, sólo de un convento, el de Pinto, y de un tardío y fallido intento de fundación en Getafe habrá que dar cuenta. Mas, pese a esta limitada representación institucional estable, se planteará la colonización del espacio rural madrileño por las ordenes religiosas masculinas mediante la presencia de frailes itinerantes.

Con el último epígrafe entraré en los indicadores devocionales conventuales y sus repercusiones sociales. Metodológicamente este epígrafe se resuelve en dos niveles uno es el de las directrices espirituales y asideros devocionales sancionados por la orden regular de pertenencia y la difusión de tales contenidos en los colectivos laicos atendiendo a la capacidad de proyección que tuvieron las comunidades según fuera su carácter masculino o femenino. El segundo nivel de indagación entra en las objetualidades sacras, imágenes, reliquias, santos y santas surgidos de las propias comunidades. Aquí interesa contrastar los procesos de

gestación uso y consumo de los exponentes devocionales y su instrumentalización como armas de captación social. Igualmente es pertinente analizar las modalidades de comportamiento que siguen los centros religiosos regulares respecto a las más notables devociones surgidas de las comunidades aldeanas. Todos estos planos de indagación brindan una excelente oportunidad para analizar y valorar la incidencia de lo contenidos de género en los procesos de generación, uso, consumo y difusión de los fenómenos devocionales siendo éste un criterio que aflorará a lo largo de todo el desarrollo expositivo del capítulo.

Con las ermitas y santuarios se culmina este recorrido analítico por las instituciones religiosas con representación aldeana. La intensidad y variedad de matices que hacen de las ermitas una unidad de análisis privilegiada y prioritaria de cara al enjuiciamiento de los procesos de creación sacral y las funciones sociales y espaciales que estas asumen en el mundo rural madrileño, me han llevado a seccionar este modelo institucional del capítulo anterior y a dedicarle uno independiente. Las razones son de tipo práctico ya que su inclusión en el anterior capítulo supondría alargar una cadena de jerarquías de epígrafes que harían farragosa la estructuración del mismo.

Este capítulo se dimensiona en tres niveles de análisis. El primero tiene por objeto conocer la red de ermitas y santuarios rurales en sus cifras globales, en su distribución numérica por sexmos y finalmente por aldeas. Más allá de la exposición de los valores numéricos, me ha interesado establecer en qué medida la estructura del poblamiento condiciona la proporción del número de ermitas por aldea. Se evaluarán de esta forma qué tipo de conexiones se dan entre los valores demográficos y las distancias interaldeanas en sus tres versiones sexmales y el número de ermitas levantadas en la aldea. Dejando al margen motivaciones de tipo psicosocial, el objetivo es captar las tendencias menos confusas de estas

interrelaciones dejando claro que el determinismo de las estructuras demográficas y poblacionales no es en este caso férreo.

El segundo nivel de análisis se centra específicamente en el tiempo y la etiología fundacional de las ermitas. Interesa conocer los distintos procesos de generación del espacio sagrado eremítico detectado en el marco rural madrileño: la herencia de la despoblación, la intervención de votos, cofradías o individuos a título particular, las apariciones, hallazgos de imágenes y leyendas en la justificación y generación de objetos y espacios sagrados, y aquellos casos que no encajan en ninguna de las tipologías señaladas. También se tratará de valorar sobre las cifras globales detalladas en el anterior apartado qué representación numérica alcanza cada una de las formas analizadas, y a qué mecanismos de generación responden los santuarios. Será un marco de observación privilegiado para el análisis de los procesos de construcción social del espacio sagrado, en especial la casuística relacionada con las apariciones y hallazgos de imágenes.

El tercer nivel, centra la atención en las diversas funcionalidades sociológicas y sobre todo territoriales que ejercieron las ermitas. Tomando como punto de referencia la aldea, ya que de ésta parten las líneas de vinculación que recaen sobre las ermitas, en primer lugar me propongo tipificar las secuencias distributivas de las ermitas según sea su etiología fundacional y orientación funcional. La regularidad de esa secuencia distributiva me ha llevado a considerar estas modestas edificaciones como una red de señales estáticas dispuestas en el territorio aldeano contribuyendo con su presencia a semantizarlo o adjetivarlo. Desde esta perspectiva son merecedoras de una atención especial las ermitas relacionadas con despoblados puesto que permiten ahondar en el papel que cumplen en los procesos de desestructuración y reestructuración territorial inherentes a la desaparición de un núcleo aldeano.

Considerada la vertiente estática de las ermitas como lugares sagrados anclados en el territorio, el paso siguiente consiste en valorar el papel que ejercieron como elementos catalizadores de la movilidad ritual. Me interesa valorar el marco territorial, aldeano, supraaldeano, sexmal o arciprestal, en que se resuelven los desplazamientos, según sean los objetivos que se pretenden alcanzar de la mediación sagrada y los niveles de participación que se dan en cada caso. De este modo, me adentraré en el tema de la aldea como epicentro social y territorial de la circulación devocional de las comunidades rurales. Y posteriormente entraré a considerar la movilidad ritual transaldeana interrelacionando la siguientes variables: el carácter comunitario o individual de los sujetos movilizados, las ermitas a las que se dirigen y su inserción en unas u otras plantillas territoriales así como los beneficios que se esperan obtener y en qué medida estas expectativas determinan el radio del desplazamiento. Puesto que los movimientos de más largo alcance son aquellos de carácter individual que se dirigen hacia una ermita promocionada al rango de santuario por las virtualidades taumatúrgicas de su santo titular, y puesto que estos santuarios por su número y ubicación parecen escapar a los generalizados dictados de la autonomía aldeana en lo que se refiere a la disponibilidad de ermitas, se impone averiguar la lógica territorial a que responde la distribución de los santuarios de la Tierra madrileña. A partir de esta caracterización interesa precisar el área de influencia que cada uno de los santuarios tuvo y la incidencia que en la construcción de esas áreas tuvieron los factores de proximidad al santuario y de común pertenencia una determinada unidad territorial, sexmal o arciprestal. Interesará también evaluar la sincronía, sucesión o alternancia de los ritmos de actividad que muestran los santuarios, las características sociológicas de los peregrinos, las técnicas que éstos emplean en la consecución de los milagros y la centralidad escenográfica que mantiene el santuario según las reglas de la intercesión vigentes. Con el desarrollo de todas estas líneas analíticas pretendo evidenciar las características inherentes al espacio sagrado en sus relaciones con el espacio natural de las comunidades

aldeanas; el papel que ermitas y santuarios ejercieron en las estrategias territoriales de las aldeas; y la vigencia que tuvieron las distintas plantillas territoriales de la aldea, de los sexmos y de la Tierra y arciprestazgo en la resolución de las actividades religiosas de la población rural madrileña, lo cual nos lleva a comprender la eficacia y grado de asimilación que tuvieron de los distintos niveles de organización territorial que se dieron en la Tierra madrileña.

El segundo bloque expositivo dedicado a la Villa da comienzo con una sucinta introducción histórica con la cual no pretendo otra cosa que presentar las señas de identidad básicas del núcleo urbano sometido a consideración. Muchos de los aspectos en ella recogidos aún no han sido sometidos a un estudio sistemático acorde con planteamientos metodológicos actualizados. Entrar en su análisis profundo implicaba acometer investigaciones paralelas a ésta que estoy presentando y ese no era mi objetivo, máxime cuando algunos de estos aspectos en la actualidad están siendo investigados por otros historiadores. He optado por tanto recomponer un panorama general sobre el cual contextualizar los fenómenos abordados puesto que al analizar cada uno de los modelos institucionales retomo aquellos puntos de la introducción que tienen incidencia directa o indirecta en el tema en cada momento contemplado.

En la Villa como en la Tierra inicio el recorrido institucional por las parroquias. En este caso el primer punto a tratar es la descripción de la red parroquial y sus fases de generación y adaptación al escenario madrileño. Puesto que frente a la unicidad del sistema parroquial rural en la villa se constata la existencia de una pluralidad de centros, el paso siguiente es analizar el papel que estos centros religiosos y sus demarcaciones jurisdiccionales ejercen en la territorialización urbana. Para ello, vez descritas ya las características de las demarcaciones parroquiales sobre la plantilla urbana, me adentro en la reconstrucción de los

contenidos del vínculo que los vecinos de la Villa mantienen con su parroquia y que hacen que ésta se defina como un espacio fiscal, un espacio de control ideológico y moral y un espacio ritual vertiente ésta última que en un plano simbólico ratifica las dos anteriores. Para contrastar la eficacia y vigencia del vínculo parroquial, propongo un recorrido por las distintas vías o contextos que permitían a los individuos percibir su adscripción a una comunidad parroquial incluida la demarcación espacial que le era propia. En este apartado entran en consideración los actos de culto ordinario y extraordinario, las visitas pastorales, las escuelas parroquiales como un marco de socialización, de enseñanza y adoctrinación de la infancia que actúa sobre la plantilla parroquial, y la identificación de los distritos urbanos o colaciones con los parroquiales. Finalmente, contemplo la eficacia territorializadora de la parroquia a través del indicador de la elección de sepultura, profundizando especialmente en las estrategias que en este asunto siguieron las oligarquías urbanas. Pretendo mostrar cómo los símbolos materiales del mayorazgo, casas principales y capilla funeraria familiar quedan ambas radicadas en la misma parroquia. Como excepciones que confirmen esta norma repasaré los casos en que se conculca esta tendencia.

Ineludible, ya que es parte integrante de la parroquia, es el análisis de los efectivos clericales, de sus tipologías y representaciones numéricas y de las formas organizativas que adoptan para mejor defender sus intereses como colectivo y lograr una mayor eficacia en sus funciones parroquiales y supraparroquiales. También en este caso se imponen las comparaciones con el mundo rural madrileño.

El último gran apartado de este capítulo va dedicado a los exponentes devocionales de las parroquias y sus funciones sociales en el contexto urbano. Una vez analizados los usos espaciales del templo parroquial y los condicionamientos a que se ve expuesto como lecho devocional a partir del proceso de colonización y

privatización del espacio sagrado inherente a las fundaciones de capillas funerarias privadas, me interesa profundizar en la naturaleza de los mediadores parroquiales, tanto de los que emblemizan a la institución dándole nombre, como de los que pueblan la espacialidad interna de su templo. Una vez comprobado el carácter plural y estandarizado del panteón parroquial y a fin de negar su estatismo, creo conveniente tomar en consideración los procesos de devaluación y revaluación de las imágenes y el reflejo que estos procesos tienen en la distribución y redistribución espacial de los altares siendo ésta una buena ocasión para analizar la naturaleza del vínculo que entablan los mediadores con el espacio y las diferencias que se observan entre este marco y el de las ermitas rurales.

Para matizar esta imagen de compartimentación devocional alentada desde las parroquias y antes de dar paso San Isidro, someto a consideración dos modelos de fiestas religiosas comunitarias de proyección supraparroquial como son el Corpus Christi, en sus primeros años de celebración, y los votos a San Sebastián y la Inmaculada Concepción, en las cuales interviene el cabildo de clérigos y se incorporan como escenario ritual de ciertos elementos de la red parroquial.

Desde el punto de vista metodológico el culto a San Isidro permite un excelente seguimiento de los procesos de creación devocional enraizados en el marco urbano. La conservación de su cuerpo incorrupto al que se asociaron cualidades sobrenaturales y la generación de una tradición hagiográfica que le dotó de sus propias señas de identidad vinculadas a espacios físicos y sociales madrileños, fueron las causas fundamentales que hicieron de él un culto parroquial que alcanzó la proyección de patronato local. Para mejor comprender la esencia de este proceso de "invención" o de creación devocional, se hace preciso comenzar por la reconstrucción del perfil hagiográfico del santo ponderando la incidencia que tuvieron la "virtus" y los "miracula" en la composición de su imagen de santidad y



el grado de unanimidad que en esta valoración tuvieron las instancias clerical y laica, todo ello a la luz de los textos hagiográficos más antiguos. Como resultado obtendremos los rasgos definitorios de un modelo de santidad cuyas novedades habrán de ser contrastadas con las que se dan en el contexto europeo.

Una vez configurado el modelo de santidad entraré a considerar el nacimiento y desarrollo del culto. Para comenzar habrá que indagar sobre las claves que explican su arraigo y supervivencia desde la dinámica de la historia local dando cuenta de las circunstancias y elementos sociales que impulsan la acogida institucional en la parroquia de San Andrés y la consiguiente fundación del culto. Superada esta etapa inaugural analizaré las manifestaciones y diversas incidencias culturales que en torno a este mediador local, todavía no canonizado, se dieron en los siglos XV y XVI. Entran aquí la creación de una fraternidad laica dedicada al santo, ciertas manifestaciones festivo-religiosas que lo toman como referencia; las modificaciones de la escenografía cultural que introduce la construcción de una ermita; el desbordamiento iconográfico del culto fuera del marco parroquial de San Andrés; las dimensiones funcionales que asume el culto en los planos individual y colectivo; y, como telón de fondo, la actitud que mostraron los reyes y las jerarquías episcopales ante este consolidado fenómeno de santificación local que discurre al margen de cualquier aprobación de la curia papal. Introduciré también en este apartado el tema de la difusión sincrónica y la transmisión diacrónica del culto y de sus contenidos hagiográficos recogiendo unos apuntes de las novedades que en esta materia se documentan en la segunda mitad del siglo XVI. Partiendo de un sondeo efectuado sobre las deposiciones de 144 personas que testifican en los procesos de información para la causa de beatificación, trataré de evaluar la incidencia que tuvo la palabra oral, transmitida en medios institucionales y familiares, el texto escrito y las imágenes pictóricas y escultóricas en la difusión y transmisión de los contenidos de este culto. Como reflexión final entraré en el problema de la inserción castellana

en las tendencias evolutivas que sigue en el contexto europeo la santidad bajomedieval, para así evidenciar los notables puntos de interés que recorren el culto a San Isidro y el amplio y sugestivo campo de estudio que todavía está por abordar en nuestra historiografía.

El siguiente gran apartado de la segunda parte se centra en el estudio del monacato madrileño. El método de encuesta dirigido hacia este modelo institucional se desdobra en cuatro niveles de análisis. Debido a la gran repercusión que en este tipo institucional tiene la variable género, los cuatro apartados reseñados se subdividen a su vez en dos momentos expositivos uno dedicado a las comunidades masculinas y el otro a las femeninas. El primero de estos cuatro niveles tiene por objeto describir la red de fundaciones regulares, sus ritmos de creación, las órdenes religiosas a las que se acogen y su localización topográfica, todo ello introduciendo la noción de ecosistema conventual en sus distintas adaptaciones a las coyunturas históricas y prestando atención también a los intentos fundacionales fallidos. El segundo nivel entra a considerar el tema de las causalidades o factores desencadenantes de esta red institucional insistiendo en el elenco de fundadores que en cada caso y momento histórico entra en escena, en el cuadro de motivaciones y circunstancias que impelen su acción y en el tipo de factores estructurales que regulan en cada coyuntura el número de comunidades según sea su género masculino o femenino valorando también las interrelaciones que se dan entre la red conventual masculina y la femenina y en qué medida la segunda se ve determinada por la primera. El tercer nivel se proyectará sobre las consecuencias de esta implantación conventual o lo que es lo mismo sobre las funciones sociorreligiosas que ejercieron estos centros contempladas desde las diferencias marcadas por el género. Y el cuarto, que en realidad es un apéndice del anterior, se adentrará en las relaciones que mantuvieron los conventos con las devociones urbanas, la impronta que dejaron en el universo devocional local unos y otros centros mediante la

difusión de los estilos devocionales propios de las órdenes religiosas; y la posición central o secundaria que mantuvieron como espacios de devoción.

Los hospitales ermitas y humilladeros cierran el recorrido por las instituciones de la Villa. Como en casos anteriores las primeras preguntas a resolver respecto a los hospitales son cuántos hubo en Madrid hasta la primera mitad del siglo XVI, cuándo y quiénes promovieron su fundación, cómo se diseminaron por el plano urbano y qué lecturas espaciales ofrece esta distribución. Tras este ineludible primer paso es necesario entrar en el capítulo de las funcionalidades de los hospitales medievales tratando de poner de manifiesto el carácter institucional híbrido que la mayoría de ellos tuvieron, pues tras la dimensión asistencial que más genuinamente les caracterizó se encierran otros aspectos funcionales estrictamente religiosos como son la fundación y/o sustento de lugares de culto y el beneficio espiritual de quienes los promovieron o apoyaron. Centrados en la dimensión asistencial se analizará a qué grupos iba dedicada la acción hospitalaria, qué filosofía asistencial se proyectaba sobre ellos, cómo se gestionaba en la práctica esta filosofía y qué grado de eficacia alcanzó el sistema hospitalario de la época. Como lugares de culto que fueron me cuestiono hacia qué colectivos dirigieron su oferta religiosa estas capillas hospitalarias y en qué medida ampliaron la oferta de recintos sagrados de la Villa. Se cierra el capítulo de funcionalidades hospitalarias con el comentario de los fines espirituales privados perseguidos por los fundadores de estos centros.

Después de tratar de precisar las ermitas o humilladeros que se situaron en la Villa o en sus inmediaciones, su número, origen y los mediadores a que estuvieron dedicadas, interesa abordar el análisis de su ubicación espacial incidiendo en los valores semánticos que su presencia introduce en el contexto urbano. Por su antigüedad, por el relieve legendario de su imagen titular y la superior proyección devocional que tuvo frente a las otras ermitas locales, por su carácter de santuario,

en suma, le dedico a la ermita de Santa María de Atocha el apartado final de este capítulo y de la segunda parte de este trabajo.

## 2.2. Las fuentes

Abordar el tema de las fuentes empleadas en este trabajo requiere algo más que proceder a su mera enumeración. Significa dar cuenta de las fuentes utilizadas, de su naturaleza, cantidad y calidad, de su procedencia archivística, disponibilidad para la consulta, de los procesos de transmisión documental que ha sufrido la información utilizada, y de los recursos que se han empleado para "trampear" los "silencios". Es indudable que todos estos factores han incidido y condicionado los resultados obtenidos en la investigación y han determinado también el desarrollo expositivo de ciertos epígrafes así como la supresión de otros que no parecen reflejados en la obra.

Respecto a la cantidad, podría pensarse a primera vista que Madrid y su Tierra no es un contexto privilegiado en lo que se refiere a la conservación del legado documental del medievo, si lo comparamos con otros concejos castellanos. Sin embargo, esta observación, en buena parte acertada, ha de matizarse en función del objeto de estudio que tratemos y de las coordenadas temporales seleccionadas. Puesto que el hilo conductor del trabajo se ha centrado en distintos modelos institucionales he de decir que el volumen de documentación disponible varía según las tipologías y los centros que a ellas se acogen y según también su encuadre rural y urbano. En términos generales, en el legado documental madrileño se observan unos ritmos de producción documental discontinuos que se inauguran en el siglo XIII, pasan por un período de atonía durante el XIV y se incrementan a medida que progresamos en el siglo XV, siendo la segunda mitad de esta centuria el período

estelar de la historia medieval madrileña en lo que a documentación de carácter o etiología religiosa se refiere. Durante el siglo XVI, documentalmente bastante inexplorado por la historiografía madrileña, obviamente se mantiene este movimiento ascendiente de producción documental.

Centrándonos en el legado de las distintas instituciones estudiadas, se detecta un panorama heterogéneo. Frente a la siempre relativa abundancia de fuentes que ofrecen muchas de las parroquias y conventos, los hospitales, cofradías y ermitas sólo en algunos casos han dejado algo más que la noticia de su existencia vertida en registros documentales ajenos a la institución. Las pérdidas, algunas, no todas, relativamente recientes, han sido notables en todos estos casos. Así, por ejemplo, se deja notar agudamente el desierto documental del influyente convento de San Francisco de la Villa. O las carencias de muchas de las parroquias urbanas y rurales cuyas primeras e incompletas series documentales empiezan a desplegarse en las últimas decenas del siglo XV. Con todo, las mayores víctimas de esta orfandad documental, han sido los pequeños hospitales rurales y urbanos, las fratrías laicas, y las ermitas que no llegaron a alcanzar rango de santuario.

Las fuentes documentales aquí empleadas, como es obvio, responden a un amplio abanico de tipologías entre las que figuran los registros diocesanos sobre diezmos en los que encontramos detalladas las parroquias y sus anejos y las dotaciones de beneficios eclesiásticos; cartularios de la catedral de Toledo; visitas pastorales; capitulaciones de capillas y capellanías; bularios; cartas de dote de religiosas; pleitos de términos parroquiales; constituciones y, más raramente, libros de acuerdos de cofradías y hospitales; cartas y bulas fundacionales de conventos; testamentos; biografías y escritos de monjas; procesos de información como los de las apariciones de Cubas o Griñón y más tarde los de San Isidro; relatos legendarios y textos hagiográficos; libros de acuerdos concejiles; documentos Reales en sus

distintas modalidades diplomáticas; documentos de aplicación del derecho en general; pesquisas de términos; cosmografías como la de Fernando Colón; Crónicas de reinados o encuestas Reales como las Relaciones Topográficas, por mencionar sólo los más significativos.

Allí donde las carencias documentales se hacen insalvables se ha hecho necesario recurrir a otros contextos narrativos que recogen una transmisión indirecta de las fuentes. Me refiero a las crónicas de las órdenes religiosas, en el caso de los conventos, o a las crónicas locales. Las primeras ofrecen como ventaja la disponibilidad de información, basada normalmente en la consulta de documentos conventuales en nuestros días no disponibles, o en capítulos provinciales y generales, centrada en los procesos fundacionales y en aquellos aspectos que se entendía eran más relevantes del centro, como la naturaleza de las clientelas conventuales, detallando las capillas funerarias allí instaladas y sus fundadores así como las reliquias, imágenes de devoción o santas/os conventuales más sobresalientes, cuándo los hubo, etc.

En el capítulo de los cronógrafos locales es de obligada mención Jerónimo de Quintana cuya obra sobre la Villa de Madrid, publicada en los años veinte del siglo XVI, ha sido de gran utilidad para este trabajo. Salvando las disparatadas narraciones sobre los orígenes de Madrid y de sus instituciones parroquiales, comunes a la bibliografía de su época y género, ofrece este autor un completo fresco de las instituciones y principales devociones religiosas madrileñas, desde la Edad Media hasta sus días, en el que se funden tradiciones eruditas y populares difundidas en la época y la consulta de fondos documentales, algunos desaparecidos. Junto a algún que otro error, sólo enjuicio los temas que en este trabajo abordo, he podido comprobar mediante la consulta de muchos de los documentos que cita, la veracidad de sus relatos. Por lo tanto, con el prudencial margen de incertidumbre, estimo que

la información que proporciona es útil en muchos aspectos, especialmente en aquellos casos que no disponemos de otras fuentes.

En la misma línea de Quintana se incluyen otros autores como Villafañe, compilador de tradiciones marianas, o los dominicos Cepeda y Pereda que en fechas dispares del siglo XVII escribieron sendas crónicas sobre el santuario y convento de Atocha. En el discurso de estos dos últimos autores se entremezclan, con una intención claramente apologética, inverosímiles tradiciones sobre los orígenes apostólicos de la imagen y santuario de Atocha junto a otras de clara gestación medieval. Ofrecen, además, preciosos testimonios "involuntarios" y datos puntuales valiosos basados en la consulta de documentación y en la recepción de noticias orales transmitidas por frailes que estuvieron en el convento durante los primeros años de la instalación dominica en la ermita. También he podido ratificar la veracidad de sus informaciones mediante el contraste de informaciones proporcionadas por registros documentales de distinta naturaleza.

Finalmente, he de dedicar una mención especial a las Relaciones Topográficas de Felipe II, filón informativo en el que siguiendo un modelo de encuesta previamente elaborado por la administración filipina se recogen los testimonios orales de aquellas personas que por edad, experiencia, y conocimiento de la realidad aldeana, se consideraron más idóneas para responder al citado formulario. Estamos ante una fuente histórica compilada en los comienzos del último cuarto del siglo XVI que reúne informaciones más o menos amplias sobre una gran diversidad de temas como son las instituciones religiosas aldeanas y sus advocaciones o las más destacadas devociones comunitarias y tradiciones religiosas, a lo que se añaden, entre otros muchos, datos sobre la geografía, las demografía, las estructura del poblamiento, sobre despoblados o sobre la organización espacial y socioeconómica de las aldeas. Como en cada caso se irá exponiendo a lo largo de

las páginas de este trabajo, las informaciones que aportan hacen de estas encuestas un testimonio de inestimable valor que completa las lagunas de otras fuentes. En muchos aspectos esta fuente es perfectamente aprovechable y en ocasiones retrotraible a épocas anteriores, sobre todo en lo que afecta a las noticias sobre los rasgos físicos del paisaje, la distribución del poblamiento, la organización parroquial, etc. Por otro lado, ofrecen también un indudable interés como cantera informativa del marco rural madrileño en el siglo XVI permitiendo, al tiempo, comprobar las novedades y pervivencias medievales que se dan en este marco geográfico en los distintos frentes temáticos que recoge.

Otro de los problemas que plantean las fuentes históricas a esta investigación reside en la calidad o explicitéz de la información que suministran en orden a resolver con eficacia las líneas de indagación propuestas. Aquí se abre un abanico de posibilidades variado. En lo relativo a la reconstrucción de los procesos de generación de las instituciones los problemas no provienen tanto de la calidad de las fuentes como de su existencia y disponibilidad para la consulta. Los obstáculos se han ido sorteando con el uso de fuentes documentales y cronísticas que completaban la información y permitían rellenar lagunas. Las dificultades de mayor gravedad se plantean más bien en lo que afecta a las connotaciones funcionales de las instituciones y de los cultos, tanto en sus vertientes estrictamente sociales como en las territoriales, pues por lo común no hay documentos que explícitamente dejen constancia de ello. Aquí se impone el uso de indicadores indirectos o bien la reconstrucción a partir de testimonios "involuntarios" vertidos en los más diversos registros documentales. Como contrapunto se ha de anotar la existencia de excepcionales registros documentales en los que queda constancia de los procesos de construcción y socialización de los cultos, como es el caso de las apariciones de Cubas o el hallazgo del Cristo de Griñón de las que nos quedan las detalladas informaciones notariales que se instruyeron a raíz de los hechos.



Sobre las procedencias archivísticas de la documentación estudiada queda por decir que remiten a archivos nacionales como el Histórico Nacional, particularmente en su sección de Clero, aunque se incorpora algún documento esporádico de Ordenes Militares, y al Archivo General de Simancas en sus secciones Mercedes y Privilegios, Consejo de Castilla y Registro General del Sello. Proceden también de Archivo General de la Villa de Madrid en especial de sus secciones de Secretaría y en segundo lugar de Corregimiento. De la Biblioteca Nacional de Madrid, sección de Manuscritos, de la Biblioteca del Escorial, y de la Academia de la Historia.

Entre los archivos eclesiásticos se incluyen los fondos del Archivo de la Catedral de Toledo; el Archivo Diocesano de Madrid, y el Archivo Secreto Vaticano, sección Riti e Procesi; los archivos de los conventos femeninos de Griñón y Cubas y el de Santo Domingo el Real de Madrid que aún conserva parte de su legado documental, aunque la mayor parte se custodie en el Archivo Histórico Nacional. Se suman a esta lista los archivos parroquiales de Getafe, y los de las parroquias madrileñas de San Ginés y San Andrés, únicas que conservan en sus actuales archivos fondos bajomedievales.

### **2.3. Bibliografía**

Durante mucho tiempo la historia religiosa, en sus distintas facetas ha sido abordada en nuestro país por eruditos locales, por miembros de las distintas órdenes religiosas que se ocupaban de la propia contando con sus propias revistas como canales de publicación, y por historiadores eclesiásticos, cuyos principales exponentes a menudo aparecen vinculados a la Universidad Gregoriana de Roma. La herencia fundamental del primer grupo se centra en el acopio de tradiciones religiosas locales. Los historiadores de las órdenes religiosas cuya genealogía se

remonta al siglo XVI, nos han legado y siguen ofreciéndonos trabajos monográficos sobre sus órdenes, conventos, y sobre otras temáticas circunscritas a sus familias religiosas. Al tercer grupo, centrado en la historia eclesiástica, debemos un nutrido corpus bibliográfico que recoge la publicación de registros pontificios, y otras fuentes eclesiásticas, y el estudio de temas tales como en el papado, episcopado, las relaciones corona-papado o diversas personalidades eclesiásticas, por poner sólo unos ejemplos.

La necesidad de actualización metodológica y temática, autoexperimentada por esta última escuela historiográfica al comienzo de la década de los sesenta ante la avalancha de nuevas propuestas de estudio que se venía sucediendo en el contexto occidental, da como resultado las dos obras generales de historia religiosa más ambiciosas de nuestra reciente Historiografía, la primera en orden de aparición, 1979-1987, fue el Diccionario de Historia Eclesiástica de España dirigido por Q. Aldea, T. Marín y J. Vives. En el prólogo del primer volumen encontramos detallada la génesis de esta obra, el método seguido en su elaboración, la relación de coordinadores de las distintas secciones y los objetivos que se perseguían en sus contenidos: "una puesta al día de la investigación lograda hasta el presente en todos los sectores de la historiografía reciente". No deja de ser significativa, en orden a valorar el alcance de esta puesta al día, la decisión tomada por la comisión ante la disyuntiva de historiar a personas del estamento eclesiástico solamente o también a seculares cuyo peso en la marcha de la historia de la iglesia española hubiera sido claramente específico y de influencia notoria. Se optó por conceder, sólo en casos excepcionales, voz y artículo a figuras laicas que no estuvieran declaradas como santos, beatos o siervos de Dios. Entre los laicos que ejemplificaban la excepcional inclusión de personalidades de este estamento se citaba a Vicente de la Fuente, autor de una historia eclesiástica, Menéndez Pelayo, Severino Aznar, Felipe II o El Conde de Luna. Pese al volumen suplemento publicado, siguen siendo muchas las voces

que faltan en el diccionario aunque su valor y utilidad son incuestionables.

Algo más tardía en su gestación, aunque la elaboración de algunos de los volúmenes del Diccionario coinciden con ella, es la Historia de la Iglesia de España, dirigida por Ricardo García Villoslada. En ella vemos se observa un notable esfuerzo de modernización que se traduce en la incorporación de partes o capítulos dedicados a la religiosidad popular.

Paralelamente a los años de elaboración y publicación de estas dos obras, durante las décadas de los sesenta y setenta y con más insistencia en los primeros años de los ochenta, con algunos antecedentes previos, las investigaciones sobre instituciones religiosas empiezan a hacer acto de presencia en la Universidad española. Sin embargo, debido a la doble vinculación de la historia religiosa a la historiografía positivista y al estamento y universidades eclesiásticas, se produjo en buena parte de los jóvenes investigadores universitarios una reacción generacional que les condujo a abordar de manera dominante las instituciones eclesiásticas desde la perspectiva económica. De esta manera se introducen los estudios sobre patrimonios, rentas y fiscalidad eclesiástica centrados básicamente en cabildos catedralicios y señoríos episcopales, esto por un lado y, por otro, en los dominios monásticos. Paralelamente aunque de forma más restringida se incorporan en la universidad temas habituales de la historiografía eclesiástica hispana tales como, los personajes y las sedes episcopales aunque ciertamente se observa una renovación de enfoques que tienden a canalizarse por la senda de las relaciones de poder intentando superar así el mero tratamiento positivista. Es significativo por lo recurrente de la dinámica, que los estímulos iniciales de esta renovación temática y metodológica a menudo proceden de obras elaborados por historiadores extrapeninsulares franceses y anglosajones tales como M. Cocheril, J. Gautier Dalché, A. M. Rouco-Valera o C. R. Boxer, entre otros.

Es cierto que durante estos años, a partir, sobre todo, de los años setenta, fueron apareciendo en el ámbito universitario artículos y obras de diferente alcance que, aunque no eran la línea dominante de la investigación, testimonian el interés que se empezaba a despertar por los temas de historia religiosa y sus conexiones con la sociedad y las mentalidades. Debido sin duda a las implicaciones socioeconómicas del fenómeno, a comienzos de esta década alcanza cierto eco el estudio de la pobreza y las fórmulas asistenciales diseñadas por la sociedad medieval siendo éste un tema que en sus distintas variantes ha seguido siendo objeto de estudio. En el capítulo de la temática más específicamente religiosa, durante esta década aparecieron una serie de trabajos que insistían en la necesidad de ahondar en aspectos de la Reforma de las órdenes religiosas (Suárez Fernández, 1977); en la vida y costumbres del clero (Sánchez Herrero, 1976); o en los concilios y su incidencia en la vida laica (Sánchez Herrero, 1976 y J.L. Martín, 1977). A este panorama que en rápidos trazos estoy describiendo, se suman los trabajos sobre la espiritualidad del hispanista Marcel Bataillon o del etnólogo español J. Caro Baroja publicados en 1978. En 1979 se publica la que fuera tesis doctoral del profesor Sánchez Herrero centrada en una pluralidad de aspectos religiosos contemplados en el marco de las diócesis del Valle del Duero durante los siglos XIV y XV y que supone una auténtica novedad en la historiografía hispana por la incorporación de temas que rebasan lo puramente eclesiástico y otorgan carta de naturaleza a las expresiones de los colectivos laicos sin olvidar su encuadre institucional y también por centrar su indagación en un área de carácter regional que toma como unidad de análisis las diócesis.

Esta línea tuvo continuación, aunque no masiva, en los primeros años de la década de los ochenta durante la cual a los autores citados se sumaron otros nuevos que hicieron aportaciones sobre temas muy puntuales. En 1981 el antropólogo norteamericano W. A. Christian publica en lengua inglesa dos importantes obras,

una sobre la religión local en la España siglo XVI, la otra sobre el fenómeno de las apariciones en Castilla y Cataluña durante los siglos XIV al XVII. Mas no parece que tuvieran una repercusión inmediata en los ambientes universitarios. Así las cosas, a partir de la segunda mitad de esta década aparecen claros síntomas del interés que la historia religiosa estaba despertando en los medios académicos del medievalismo hispano, sumándose a los historiadores ya consagrados algunos de los integrantes de las nuevas promociones universitarias que mediante sus memorias de licenciatura y tesis doctorales, algunas ya culminadas, intentan dar respuesta a preguntas antes no planteadas en nuestra producción historiográfica respecto a las órdenes mendicantes en sus versiones masculinas y femeninas, la llamada religiosidad popular, las mentalidades religiosas, la religiosidad femenina, etc. Prueba del nuevo clima de sensibilidad histórica que se está despertado son las diversas reuniones científicas que se han sucedido entre 1985 y el año en curso, tales como el Primer Encuentro sobre la Religiosidad Popular organizado por la Fundación Machado en Sevilla en 1987. Historiadores de distinta filiación y rango académico, con predominio de los modernistas seguidos de los medievalistas, profesores de las universidades eclesiásticas, filólogos y, sobre todo antropólogos y etnólogos, firman los trabajos allí expuestos y que han sido reunidos en tres volúmenes. Se han de mencionar también las Jornadas y el seminario que en 1989 y 1990 convocó la asociación Al-Mudayna con el tema de la religiosidad femenina. O el Congreso que en 1992 se celebró en León sobre el monacato femenino en España, América y Portugal.

La historia religiosa es pues una incorporación reciente a nuestro mundo universitario. Sobre este telón de fondo se encuadra el trabajo al que estas páginas sirven de introducción. Consecuentemente, me he visto obligada a aunar la herencia bibliográfica a la que he hecho referencia, la local, la eclesiástica y de las órdenes religiosas, la universitaria y algunas de las más notables aportaciones que han

venido haciendo las historiografías francesa, italiana, anglosajona y angloamericana, dadas las profundas carencias metodológicas y conceptuales que en los distintos planos de la historia religiosa, salvando honrosas excepciones, muestra nuestra tradición historiográfica.

El fichero bibliográfico elaborado para la realización de este trabajo queda articulado, como se puede ver en la relación adjunta, en seis apartados. En el primero se incluyen las obras generales de historia de España del período en que se ambienta este trabajo. Síntesis y trabajos monográficos sobre la organización social del espacio como los de M. A. García de Cortázar, Angel Barrios; los que dentro de éste apartado se centran en las comunidades de Villa y Tierra (Fernández Villadrich, Martínez Díez, Martínez Moro, Santamaría Lancho), en las relaciones campo-ciudad y relaciones de poder en los concejos de frontera, destacándose en este tema el excelente trabajo de J. M<sup>a</sup> Monsalvo Antón. Circunscritos al marco regional mención especial por la utilidad que han tenido en este trabajo los estudios de don Julio González sobre la repoblación de Castilla la Nueva y el artículo de E. Portela sobre la organización social del espacio en el ámbito regional comprendido entre el Duero y el Tajo. Mención especial, por la rica gama de sugerencias que ofrece es la obra de J. L. García sobre antropología del territorio. A parte de las enseñanzas que de cada una de estas obras he podido extraer, me han servido para tomar conciencia de la falta de atención, y por tanto de antecedentes, que en estos estudios, sólo Julio González anota algunos apuntes advocacionales y parroquiales, se ha prestado a las instituciones y manifestaciones religiosas como parte integrante de los procesos de construcción social del espacio.

Dentro de este apartado general incluyo bibliografía, muy seleccionada, sobre las ciudades destacándose por el nivel de conceptualización alcanzado la obra de Y. Babel sobre la ciudad medieval como sistema social y sistema urbano. Tienen cabida

también trabajos de historia social, particularmente sobre las oligarquías urbanas. Capítulo importante es el de la historia de las mujeres en el cual, además de algunos trabajos puntuales, recojo, para evitar enumeraciones demasiado extensas, los estados de la cuestión publicados por Cristina Segura en 1984 (CIM, 2) y en 1992 (Estudis Baleàrics, 43); Milagros Rivera Garretas en 1989 (Homenaje a la memoria del prof. Emilio Sáez); M. Cabré M. Carbonell y M. Rivera en 1990 (L' Avenç, 134); y las obras colectivas que se han publicado en los últimos años en nuestro país.

El segundo apartado, más extenso, recoge una selección de obras de carácter general sobre espiritualidad y religiosidad, término éste último con frecuencia asociado al término popular. Aun cuando en nuestros días los autores, me refiero en este caso a los de nuestro país, optan, demasiado a menudo, por uno u otro de manera acrítica, sin cuestionarse o explicitar el contenido que dan a uno u otro término-concepto, lo cierto es que el término historiográfico espiritualidad, en su acepción más extendida, acuñada por la teología francesa, aquella se define en oposición a lo carnal y recoge las relaciones del hombre con Dios vistas como una vinculación íntima, personal que conduce a estados de gracia, hasta los años sesenta ha dominado el panorama histórico occidental. Su uso actual por parte de algunas escuelas no hace sino ratificar la dificultad para encontrar términos alternativos o sustitutivos como bien demuestran los distintos trabajos publicado en 1987 en la revista Studi Medievali bajo el título La spiritualita medievale metodi bilanci prospettive.

Como propuesta metodológica y conceptual alternativa encontramos la larga serie de trabajos que desde los años setenta se vienen dedicando a la religiosidad popular y que tienen como denominador común la inclusión, como objeto de estudio, de amplios colectivos laicos frente al exclusivismo de las élites espirituales que domina la anterior corriente y la diversidad de las manifestaciones religiosas en

su realidad material y cotidiana todo ello dentro de un marco metodológico que apela a la interdisciplinariedad. En el panorama hispano el enfoque espiritualista, como es lógico, domina la producción previa a los ochenta con obras como el congreso de Espiritualidad publicado en 1963, las de Marcel Bataillon, Pedro Sainz Rodríguez, Salustiano Ballesteros o Melquiades Andrés, entre otros. Desde finales de los setenta, tímidamente, y a lo largo de los ochenta, asistimos a la introducción de los estudios de la llamada religiosidad popular.

En el encuentro de 1987 sobre Religiosidad popular publicado por la editorial Antropos en 1989, se pone de manifiesto hasta qué punto es polémico, discutido, aceptado sin ningún tipo de reflexión o negado, el concepto de religiosidad popular. Las principales fuentes de debilidad provienen, en primer lugar, del uso indistinto de los términos religión y religiosidad o del contenido que se da a cada uno de ellos. Una de las aportaciones mejor elaboradas es la de José Domínguez León quien define la religión como el conjunto de dogmas y bases doctrinales, lo que se debe saber y creer; religiosidad sería el modelo que deriva de la concepción del primero, obedeciendo a una opción dentro de un abanico de posibilidades; y manifestaciones religiosas, por último, serían las plasmaciones en la realidad de modelos -entiéndase religiosidad- que se inspiran en la religión. El segundo frente de la polémica se centra en el carácter ambiguo del término popular para unos identificado con las clases subalternas, con la "mayoría", con la "gente en general", con el colectivo laico, con las poblaciones rurales, etc. En tercer lugar se discuten las caracterizaciones con rango de modelo que definen la religión popular como un corpus de supervivencias paganas desde una dialéctica disociada élite-pueblo. Más aceptación tiene la explicación que caracteriza al modelo con los rasgos de afectividad, antiintelectualismo, pragmatismo, inmediatez y por su carácter recurrente.



Ante las insuficiencias del concepto popular se proponen diversas alternativas, ninguna definitiva o dominante. Así, hay autores que prefieren hablar de religiosidad laica, cívica, medieval, barroca, local o localista. Esta última propuesta, introducida de la mano de W. A. Christian Jr., se establece sobre la diferenciación entre el catolicismo universal, estudia el siglo XVI, de ahí que no hable de cristianismo, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y el catolicismo local basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio y en un calendario compuesto de la propia historia sagrada del pueblo, entendido éste en su acepción local. Es una religión o religiosidad, utiliza indistintamente ambos términos, interclasista que se opone a la religión interiorizada de la "devotio" moderna protagonizada por las beatas, y a aquellas corrientes que recorren el siglo XVI como el erasmismo. Este enfoque, en sus líneas generales, ha inspirado en parte esta tesis doctoral que ahora estoy presentando aunque metodológicamente efectúo un enfoque localista en el que se integran, como parte del mismo, lo que el llama alternativas a lo local. De alguna forma, desde la perspectiva interclasista de su análisis, lo que hace es plantear una nueva versión disociadora de las relaciones entre el catolicismo, oficial, por él llamado universal, y el local que no sería otro que el popular. Por otro lado aunque marca comparaciones entre el mundo rural y el urbano, su trabajo, de carácter extensivo, no entra en la importante cuestión de la delimitación y caracterización territorial de los espacios locales.

Comparten epígrafe con los anteriores trabajos, una serie de títulos que versan sobre distintos aspectos de la santidad y temas hagiográficos, entre los que merecen mención especial la síntesis de A. Vauchez sobre la santidad occidental en la baja Edad Media, el mejor trabajo de conjunto que sobre el tema hoy tenemos a nuestra disposición; interesantes también son los trabajos de P. Brown, Delooz, P-A. Sigal, Hermann-Mascard, este sobre las reliquias, los recogidos en Hagiographies, cultures et sociétés, o en Culto dei santi istituzioni e classi sociali en età

preindustriale.

Otro bloque temático dentro de este apartado lo forman las publicaciones relativas a santuarios y peregrinaciones, entre las que cabe destacar las aportaciones de A. Dupront, P-A. Sigal, A. Guerreau, V. Turner, y en nuestro país la síntesis de Mariño Ferro y la aportación que desde la antropología hace Prat y Carós. Particularmente sugestivos he encontrado los distintos enfoques sobre el tema de los espacios sagrados que se recogen en el volumen compilado por S. Boesch Gajano y L. Scarafia Luoghi sacri e spazi della santità. Junto a éstos quiero destacar el artículo que sobre territorio y religiosidad, desde el campo antropológico ha elaborado J. A. Antonio Rodríguez Alcantud.

Leyendas y apariciones es otro de los capítulos temáticos recogidos. A destacar en este campo es el ya mencionado trabajo de W. A. Christian sobre las apariciones en Castilla y Cataluña entre los siglos XIV y XVII; el de Díaz y Díaz sobre las visiones del "Más Allá" en Galicia durante la Edad Media; las diversas aportaciones que se dan cita en el coloquio de la Casa De Velázquez celebrado en 1986 con el título La leyenda, antropología, historia, literatura; el artículo de H. M. Velasco sobre las leyendas de hallazgos y apariciones; y, desde la perspectiva contemporánea del fenómeno, el de Josefina Roma sobre las mujeres y el fenómeno aparicionista.

En el capítulo de la fiesta religiosa se destacan el libro de Franco Cardini Días sagrados, los trabajos reunidos en el coloquio de la Casa de Velázquez sobre el tema fiesta y liturgia, o las investigaciones sobre el Corpus llevadas a cabo por V. Lleó Cañal, Rubio García o más recientemente por Antonio Romeo Abao.

Finalmente, me queda por mencionar el bloque dedicado a la religiosidad

femenina. Aquí tienen cabida las obras monografías y obras colectivas que recogen la problemática de la presencia femenina en las estructuras eclesásticas. En este terreno, junto al conjunto de obras que desde hace veinte años se han venido publicando en el mundo angloamericano y que María Echániz se ha ocupado de comentar en sus principales aportaciones en Las mujeres de la orden militar de Santiago en la Edad Media, incluyo los distintos trabajos de revisión y puesta al día bibliográfica que contiene el nº 2 de la Rivista Scientifica del Istituto di Studi Teologici e Sociale bajo el título Donne, logos ekklesia. Como referencia de la actividad investigadora que se está llevando a cabo en este terreno en nuestro país son ilustrativos las obras colectivas Las mujeres en el cristianismo Medieval y Religiosidad femenina: expectativas y realidades, forman parte de esta selección bibliográfica algunos de los muchos trabajos que fuera de nuestras fronteras se ha venido realizando sobre el tema de la santidad femenina.

Agrupada en un tercer epígrafe, aparece la bibliografía específicamente dedicada al clero a las instituciones parroquiales, órdenes religiosas, particularmente las mendicantes y las que contaron con representación en el Madrid Medieval, al monacato femenino, cofradías y hospitales. He intensificado el criterio selectivo en este apartado incluyendo las obras que más directamente me marcaban pautas comparativas con la situación madrileña. Siguiendo las distintas tipologías institucionales se observa el escaso interés que ha despertado entre los historiadores medievales la parroquia como célula organizativa de la vida social y religiosa de las comunidades rurales y urbanas. Escaso, también hasta ahora, fuera de la producción histórica de las propias órdenes, es el volumen bibliográfico concentrado en torno a las órdenes mendicantes en su imbricación urbana y también rural. He de decir, no obstante, que el estudio de este campo temático está siendo acometido con entusiasmo por jóvenes historiadores que ya han dado sus primeros frutos. Entre ellos cabe destacar la labor de J. M<sup>a</sup> Miura Andrades y M<sup>a</sup> del Mar Graña Cid. Las

órdenes religiosas femeninas, en nuestro país mucho más descuidadas en su estudio que las masculinas, empiezan a ser investigadas y sometidas a una profunda revisión bajo la mirada de los presupuestos del sistema de géneros. Este ha sido el caso, hasta ahora, de la orden militar de Santiago analizada por María Echániz. Más circunscrito a un convento, el de monjas dominicas de Belbís, es el trabajo de C. Rodríguez Núñez.

Hospitales y cofradías han sido y siguen siendo objeto de atención como se muestra en la relación bibliográfica que a continuación se detalla. No quiero decir con ello que el tema esté agotado o hiperdesarrollado, sobre todo en el caso de las cofradías, marco asociativo laico que requiere todavía estudios amplios que integren todas las connotaciones sociorreligiosas inherentes a este tipo de instituciones. Se echan en falta, sobre todo estudios, de carácter regional y local como los de J. Sánchez herrero, M. C. Gerbet o M. Flynn, así como aquellos otros que incidan en la dimensión sociológica de las fratrías. Las dificultades de documentación que presentan estas asociaciones justifican, sólo en parte, estas carencias metodológicas, que quizás por una mayor disponibilidad de fuentes documentales se acusan menos en periodos posteriores de la historia.

El cuarto gran apartado bibliográfico se ciñe a Madrid y su Tierra y está reservado a las publicaciones centradas en diversos aspectos de la historia madrileña medieval y del siglo XVI excluyendo las de temática religiosa.

Uno de los primeros autores que entró a considerar la problemática de la demarcación territorial madrileña fue E. Tormo quien en 1946 publicó su meritorio y algo farragoso artículo El estrecho cerco de Madrid... Le siguieron trabajos como los de Gómez Iglesias centrados en la publicación de diversas sentencias de términos. Sin embargo, la primera, y hasta ahora única aproximación global a la

Villa y Tierra durante el período medieval es la elaborada por I. García de Andrés y otros autores y que fue publicada en 1989. Es una obra digna que acusa, sin embargo, falta de actualización metodológica en su ejecución. El territorio madrileño es tratado también, tomando como fuente de información las Relaciones Topográficas de Felipe II, por M. Terrase. Más acertado en su enfoque y tratamiento es el artículo que varios autores, encabezados por Santos Madrazo, dedican a la Tierra de Madrid en el siglo XVI.

No todas las aldeas, hoy pueblos o ciudades, de la Tierra cuentan con publicaciones versadas en su historia. En este sentido cabe destacar la serie de monografías que a finales del siglo pasado publicó la Diputación Provincial de Madrid, entre las que están la dedicada a Villaverde por Montero de la Cruz y las que Montero García y Ocaña Prados dedicaron a San Sebastián de los reyes y Móstoles respectivamente. En los últimos años, además del proyecto impulsado por el Ayuntamiento de Madrid destinado a reconstruir la historia de sus distritos, antaño algunos de ellos aldeas o pueblos de la Tierra, pueblos como Leganés, P. Corella; Getafe, Fariño Jamardo; Moratalaz, J. Díaz; Coslada, E. Martín Encinas, han sido estudiados sobre la base del uso, más o menos extenso, de fuentes documentales procedentes en su mayoría de los respectivos archivos parroquiales. Todos ellos ponen de manifiesto las dificultades que conlleva remontar sus estudios antes del siglo XVI por la falta de documentación disponible.

En lo que respecta a la historiografía urbana madrileña, levanta sus primeros vuelos con la publicación del fuero y el estudio, todavía no revisado, del concejo medieval que realiza R. Gibert a mediados de los años cuarenta. Sin embargo, en lo sucesivo, la producción histórica madrileña, dominada por los archiveros-bibliotecarios municipales, va a estar centrada en la publicación de las fuentes documentales más que en su estudio. He de decir, no obstante, que desde finales de

los años cincuenta y sobre todo durante los sesenta y setenta A. Gómez Iglesias, en medio de un panorama dominado por temas muy puntuales y, a veces, hasta anecdóticos, publicó sus diversos trabajos sobre la topografía y la historia del Madrid Medieval. Como hito a destacar, en 1954 Urgorri Casado publicó un extenso artículo sobre el crecimiento urbano de la Villa en tiempos de Juan II y Enrique IV que todavía hoy sigue siendo de imprescindible consulta.

Pero sobre todo es durante la década de los ochenta y lo que llevamos de los noventa, cuando se acometen diversos estudios que van ampliando nuestro conocimiento de la Villa desde perspectivas históricas más renovadas. Hay que enumerar aquí el trabajo general y por ello algo incompleto de Duart Gaitero sobre el período trastámara, las publicaciones, en ocasiones criticadas, de Montero Vallejo sobre la villa durante la Edad Media o sobre temas de urbanismo, o los interesantes artículos de M<sup>a</sup> A. Monturiol sobre la hacienda municipal. A partir de 1985 entra en escena la A. C. Al-Mudayna cuyo protagonismo en la reconstrucción de los procesos históricos experimentados por el Madrid Medieval es evidente. Bajo la dirección de la Dra. Cristina Segura, se han ido acometiendo una serie de memorias de licenciaturas, algunas inéditas sobre los bienes de propios, L. Martínez; sobre la economía monástica, J. R. Romero; sobre la minoría mudéjar, Juan Carlos De Miguel; sobre el mercado, T. Puñal; sobre las prácticas funerarias, L. Gómez Nieto. A ello se añaden una serie de Tesis doctorales centradas en el escenario madrileño, siendo ésta que presento la primera en ver la luz. Al margen de estas actividades la asociación ha venido promoviendo una serie de cursos y jornadas de estudio cuyos primeros frutos se materializan en la obra colectiva El Madrid Medieval. Sus tierras y sus hombres. Y próximamente aparecerán las actas de las Jornadas y Curso dedicados al tema "Camino y caminantes por las Tierras del Madrid Medieval", algunas de cuyas aportaciones también cito en la bibliografía. Paralelamente han ido apareciendo otros trabajos como los de C. Mendo Carmona sobre la industria del

cuero o sobre las dehesas concejiles y el que T. Puñal dedica a los grupos burgueses bajomedievales.

El quinto epígrafe reúne la bibliografía más destacada y reciente sobre las instituciones religiosas madrileñas. Entre las panorámicas de conjunto, cabe destacar la que hiciera J. Romero sobre la organización religiosa del Madrid Medieval, o el artículo que dedica a los monasterios madrileños en la revista *XX Siglos* cuyo número de 1992 está dedicado al Cristianismo en Madrid. También en este número de XX siglos y sobre estructura eclesiástica y religiosidad madrileñas ha escrito una página Montero Vallejo. Como referencia a una situación posterior y fuente de información en ocasiones válida con carácter retroactivo es el trabajo sobre las parroquias madrileñas en el siglo XVII del hispanista francés C. Larquie.

Respecto a las parroquias, salvada la excepción de varias monografías, a menudo elaboradas por sacerdotes, Niño Azcona, J. M<sup>a</sup> Enríquez de Salamanca y Felix Verdasco, sobre la parroquia de Santa Cruz, y Suárez Sánchez sobre San Sebastián, las más numerosas aportaciones proceden de los historiadores del arte que se han ocupado tanto de los templos parroquiales como de los conventuales y de algunas de sus capillas y retablos más notorios. En esta línea se sitúan las aportaciones más antiguas de E. Tormo o del Conde de Polentinos, posteriormente continuadas o ampliadas por J. M<sup>a</sup> Azcárate, P. Navascués, M. Agulló, P. Corella, M. Estrella, A. de la Morena, M. Castellanos, I. Mateo Gómez y M. Díaz Padrón, M. Tezanas Gandarillas, o G. Esparraguera Calvo, entre otros. La mayoría de estos trabajos se basan en documentación de archivo ofreciéndonos datos de gran utilidad sobre la antigua fisonomía de los templos luego camuflada por sucesivos procesos de reconstrucción o ampliación, así como de los personajes que en ocasiones impulsan las obras, y del momento en que éstas se llevan a cabo.

Son muy pocas las monografías centradas en conventos o monasterios madrileños en la Edad Media. A los desiguales trabajos de Atanasio López y García Barriuso, ambos frailes franciscanos, dedicados a San Francisco de Madrid, y la monografía descriptiva de L. González-Alonso Getino, fraile de la orden de Predicadores, dedicada a Santo Domingo el Real, se suma el más novedoso trabajo de Juan Ramón Romero sobre el monasterio de San Jerónimo el Real desde el momento de su fundación hasta comienzos del siglo XVI. Aun centrándose en el monasterio como unidad económica, sobre este hilo conductor analiza el autor las ramificaciones institucionales del convento en los centros hospitalarios sujetos a su control y la proyección social que tuvo en la sociedad madrileña a través de las fundaciones de capillas y capellanías en una sabia combinación de enfoques económicos y mentales. Este último aspecto es recogido en el artículo Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidades religiosas.

Los hospitales y cofradías han despertado menor interés entre los estudiosos del período medieval madrileño. Sobre los primeros, apenas descuellan unos cuantos acercamientos al hospital de la Concepción Latina, entre ellos el realizado por M. Agulló, o al de Antón Martín y el trabajo de factura metodológica más actualizada de J. R. Romero sobre el hospital de Santa Catalina de los Donados. De las cofradías medievales se reflejan dos títulos de enfoque bien distinto, uno de B. Cuartero y Huerta sobre la archicofradía sacramental de San Isidro y otro, firmado por mí, sobre la articulación de las relaciones de parentesco en las madrileñas cofradías de San Isidro y San Sebastián. Sobre una cofradía posterior, ya de época de la Capitalidad, se destaca el trabajo J. L. Reyes Leoz.

Un último apartado bibliográfico recoge una muestra de la bibliografía que se ha publicado sobre imágenes santas y santos madrileños. Como ámbitos temáticos recurrentes en la historiografía local figuran, como era de esperar, las imágenes



marianas con trabajos como los que T. Domingo Palacios o Fidel Fita escribieran a finales del siglo pasado sobre la imagen de Atocha; o los que les sucedieron en este siglo de Arquero Soria, también centrado en la imagen de Atocha, de José Fradejas Lebrero, sobre la virgen de la Almudena y el artículo de Pedro Fernández Martín sobre las antiguas Vírgenes de Madrid.

Pero sobre todos, el santo que más páginas ha suscitado ha sido San Isidro. Entre las numerosas y a veces inútiles, por lo que tienen de repetitivas, obras centradas en el humilde labrador, hallamos las colecciones de artículos que periódicamente se han venido publicando en nuestro siglo, la última publicada por la Academia de San Dámaso en 1983 con motivo del supuesto IX centenario de su nacimiento. Se incluyen en este trabajo artículos de desigual enfoque, algunos de los cuales, los firmados por Díaz y Díaz y Simón Díaz tienen un indudable valor instrumental. El capítulo de las biografías del santo encuentra también numerosos ejemplos. Sólo citaré dos, la realizada por Z. García Villada en 1922 y la más reciente de F. Moreno Chicharro cuyo título San Isidro: biografía crítica, aun sin incorporar los planteamientos metodológicos de la hagiografía moderna, ésta última tiene el mérito de recopilar las fuentes y biografías escritas sobre el santo de una manera efectivamente más "crítica". No hay duda que es la mejor biografía hasta ahora escrita sobre el santo aunque lo haga desde unos planteamientos tradicionalistas. También se han elaborado diversos trabajos sobre la iconografía de este santo local, como por ejemplo el de Amador de los Ríos y J. Serrano centrado en el arca sepulcral o el más reciente de M. Orihuela Maeso aunque éste incide poco en la iconografía medieval, que sigue necesitada de un estudio profundo por parte de los historiadores del Arte.

Las apariciones de la Virgen de Cubas y la figura de sor Juana de la Cruz, monja abadesa del convento de terciarias franciscanas que en el mismo lugar se

levantó, han despertado y siguen haciéndolo el interés de los historiadores. Unos primeros apuntes fueron elaborados en sendos artículos publicados en 1975 y 1979 por el religioso franciscano G. Calvo Moralejo. Mas tarde fue W.A. Christian quien dio un paso importante en el estudio de estas apariciones. Sobre ellas y su interés pastoral ha seguido insistiendo en un breve opúsculo el jesuita J. L. de Urrutia. A la interesante figura de sor Juana de la Cruz y sus sermones o dicciones místicas reunidas en el libro denominado "Conorte", han dedicado diversos artículos los sacerdotes J. Gómez López e Y. García de Andrés, les caracteriza un excelente conocimiento de las fuentes que se han esforzado en recopilar por un interés histórico y también con el deseo de reactivar la causa de beatificación de la monja de la Sagra. Finalmente, hallamos los sugestivos trabajos del norteamericano R. E. Surtz, quien bajo el poético título The guitar of Gord... se adentra en los escritos de sor Juana remitiéndonos a la problemática del poder y la autoridad religiosa femenina.

## FUENTES

### 1. FUENTES DOCUMENTALES DE ARCHIVO

#### 1.1. ARCHIVO HISTORICO NACIONAL

##### 1.1.1. Sección de Clero:

- \* Madrid/Clarisas/Visitación  
Carpetas: 1371
- \* Madrid/Benedictinos/San Martín  
Libros: 8503-8505, 8582
- \* Madrid/Dominicos/Nuestra Señora de Atocha  
Legajo: 3913
- \* Madrid/Dominicas/Santo Domingo el Real  
Carpetas: 1353-1368  
Legajos: 3900-3908  
Libros: 7296-7297, 7306, 7338, 7341-7342.
- \* Madrid/Franciscanas/Concepción  
Carpeta: 1372  
Legajo: 3193
- \* Madrid/Jerónimas/Concepción  
Carpeta: 1374  
Legajo: 4074-4077
- \* Madrid/Jerónimos/San Jerónimo  
Carpetas: 1375-1376  
Legajos: 4079-4080  
Libros: 7485, 7487
- \* Madrid/Iglesia de Santa Cruz  
Carpetas: 1373
- \* Madrid/iglesia de Santiago  
Libro: 8418
- \* Madrid/Hospital de Santa Catalina  
Libro: 8155
- \* Pinto/Bernardas/Piedad  
Libro: 7179

- \* Rejas/Clarisas/Salutación  
Carpeta: 1396  
Legajo: 3932 y 3952

#### **1.1.2. Sección de Códices**

- \* Catedral de Toledo: 913-B

#### **1.1.3. Sección de Odenes Militares**

- \* Orden Militar de Santiago  
Expedientes de Caballeros, Diego Luján  
Legajo 893

#### **1.1.4. Sección de Universidades**

- \* Universidad de Alcalá de Henares  
Legajo: 753. Visitas al arcedianazgo

#### **1.1.5. Sección de Diversos**

- \* Coleccion Diplomática  
Documentos sobre San Jerónimo, Santo Domingo, San Francisco y varios sobre la Latina (en proceso de inventariado)

### **1.2. ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS**

#### **1.2.1. Consejo Real de Castilla**

- \* Legajo: 24

#### **1.2.2. Registro General del Sello**

- \* Vol. III-1495-21
- \* Vol. IV-1486-104
- \* Vol. VII-1485-183

#### **1.2.3. Mercedes y Privilegios**

- \* Legajos: 211, 246, 247.

### 1.3. ARCHIVO DE PALACIO REAL

#### 1.3.1. Patronato Real

- \* Hospital del Buen Suceso Legajo 1.

### 1.4. BIBLIOTECA NACIONAL

#### 1.4.1. Manuscritos

- \* Ms. 19333. Ordenanzas de la cofradía de San Babiles
- \* Ms. 6149. Códice de Juan Diácono y visitas de la parroquia de San Andrés. Copiadas por Sebastián de Feria (a. 1526)
- \* Ms. 7300. Tomás López, Diccionario Geográfico, Guadalajara-Madrid, (s. XVIII).
- \* Ms. 8561. Libro de visitas y cuentas de las iglesias y clérigos de Madrid y su arciprestazgo, (a. 1427)
- \* Ms. 9661. Auto y representaciones que se hacían en este convento de esta Santa y mercedes que por su intercesión hacía Dios a las monjas de él. (Convento de Cubas)

### 1.5. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

#### 1.5.1. Colección Pellicer:

- \* Tomo 26, ff: 2, 3, 25-27, 45-56, 80-81, 86, 94, 110 111, 117, 183-184, 248-349, 252, 269, 315, 398-400, 458, 513-514, 522-523, 556.

#### 1.5.2. Colección Salazar y Castro:

- \* Manuscrito 104, f. 18
- \* Manuscrito 126, n. 2, f. 177

### 1.6. ARCHIVO GENERAL DE LA VILLA DE MADRID

#### 1.6.1. Secretaría

- \* Documentos: 1-1-21, 1-1-30, 1-16-2.  
2-215-37, 2-215-1, 2-250-1, 2-250-2, 2-257-8, 2-257-9,  
2-258-8, 2-272-16, 2-285-1, 2-286-16, 2-352-48, 2-361-48,  
2-362-47, 2-420-104, 2-420-106, 2-420-109, 2-420-110,

2-420-125, 2-420-127, 2-420-218, 2-483-22.  
3-5-53, 3-90-2, 3-65-27, 3-413-2.  
5-236-1, 5-236-4, 5-236-5, 5-592-65.  
19-26-5.

#### 1.6.2. Corregimiento

\* Documento: 1-16-2

### 1.7. BIBLIOTECA DEL REAL MONASTERIO DE SAN LORENZO DEL ESCORIAL

#### 1.7.1. Manuscritos/Latinos, Castellanos...

\* k-III-13, Vida de sor Juana de la Cruz  
\* j-II-18, Libro del "Conorte"

### 1.8. ARCHIVO SECRETO VATICANO

#### 1.8.1. Procesi-Riti

\* Sor Juan de la Cruz nº 3076

### 1.9. ARCHIVOS CATEDRALICIOS

#### 1.9.1. Archivo de la Catedral de Toledo

\* Archivo Capitular o de Pergaminos

#### 1.9.2. Archivo Diocesano de Madrid

\* Códice de Juan Diácono (s. XIII)  
\* Procesos de Información para la beatificación y canonización de San Isidro. 8 vol. (s. XVI)

### 1.10. ARCHIVOS PARROQUIALES

#### 1.10.1. Archivo Parroquial de San Ginés de Madrid

\* Pleitos entre San Ginés y San Martín (a. 1480-1574)  
\* Carpeta de Capellanías y Memorias, n. 1.  
\* Cuentas de Fábrica. Visitas. Inventarios de muebles y

Capellanías. (a. 1492).

**1.10.2. Archivo Parroquial de San Andrés**

- \* Libros I y II de Visitas

**1.10.3. Archivo Parroquial de Getafe**

- \* Libros 1 y 2 de difuntos (a. 1536-1597)
- \* Libro de la fundación de San Eugenio

**1.11. ARCHIVOS CONVENTUALES**

**1.11.1. Archivo del Convento de Santo Domingo el Real de Madrid**

- \* Carpeta de Pergaminos
- \* Carpeta de Bulas
- \* Libro de Privilegios
- \* Constituciones del monasterio

**1.11.2. Archivo del convento de Santa María de la Cruz de Cubas**

- \* Testimonio de los santos aparecimientos de Nuestra Señora Santa María de la Cruz, hechos a la pastorcita Inés, vecina y natural de la villa de Cuvas, sacado de su original antiguo de un libro en quarto y de otro traslado del menos antiguo pero muy devorados y carcomidos con la injuria de los tiempos y antigüedades. Traslados por mi Joaquín Díaz Bernardo, religioso menor de la observancia de N.P.S Francisco y vicario en este convento de Santa María de Cruz (vulgo Santa Juana), año de 1789.

**1.11.3. Archivo del convento de Santa Clara de Griñón**

- \* Testamento del fundador, (a. 1530)

## 2. FUENTES DOCUMENTALES EDITADAS

Acuerdos notables del Ayuntamiento de Madrid en el siglo XV, Transcripción de J.M. ESCUDERO DE LA PEÑA, "RBAMAM", 1, 2 (1871), 29-30.

F. AGUILAR PIÑAL, Dos manuscritos referentes a la historia de Madrid, "AIEM", 2 (1967), 71-74

G. de ANDRES, Acta de la visita al arcedianazgo de Madrid en 1427, "HS", XXXVIII, 77 (1986), 153-245.

T. DOMINGO PALACIOS, Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid, Madrid, 1888-1909.

M. DONADO LOPEZ, El Getafe de la iglesia chica, Getafe, 1985.

Documentos Reales en el Archivo de la Villa, "RBAMAM", 5 (1979), 191-243.

F. FITA, Santuario de Atocha (Madrid). Bulas inéditas del siglo XII, "BRAH", 7 (1885), 215-226.

F. FITA, Madrid desde el año 1197 hasta el de 1202, "BRAH", 8 (1886), 141-160.

F. FITA, Madrid desde el año de 1203 hasta el de 1227, "BRAH", 8 (1886), 316-336.

F. FITA, Madrid desde el año de 1228 hasta el de 1234, "BRAH", 8 (1886), 399-424.

F. FITA, Madrid desde el año de 1235 hasta el de 1275. Ilustraciones y texto de la leyenda de San Isidro por Juan Diácono, "BRAH", 9 (1886), 11-157.

F. FITA, Fuencarral y su destrucción a mediados del siglo XV. Datos inéditos, "BRAH", 25 (1899), 359-364.

A. GOMEZ IGLESIAS, Sentencias del Licenciado Guadalajara, "RBAMAM", XVI, 55 (1947), 333-391.

A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos del alfoz madrileño, "RBAMAM", XVII, 56 (1948), 181-238.

T. GONZALEZ, Censo de población de las provincias y los partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI, Madrid, 1829.

F.J. HERNANDEZ, Los cartularios de Toledo. Catálogo documental, Madrid, 1985.

F. JIMENEZ DE GREGORIO, Fuentes para el conocimiento histórico geográfico de algunos pueblos de la provincia de Madrid en el último cuarto del siglo XVIII, "AIEM", 1 (1966), 263-278; 2 (1967), 270-284; 4 (1969), 247-266.

F. JIMENEZ DE GREGORIO, Notas geográfico históricas de los pueblos de la actual provincia de Madrid en el siglo XVIII. "AIEM", 6 (1970), 397-416; 7 (1971), 313-332.



Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño. I (1464-1485), Madrid, 1932.

Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño. II (1486-1492), Madrid, 1970.

Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño. III (1493-1497), Madrid, 1979.

Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño. IV (1498-1501), Madrid, 1982.

Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño. V (1502-1515), Madrid, 1987.

A. MARTIN ORTEGA, Noticias de documentos de temas madrileños, "AIEM", 8 (1972), 529-537.

E. MENESES GARCIA, Documentos sobre la caballería de alarde madrileña, "H", XXI, 83 (1961), 323-341.

E. MENESES GARCIA, Origen de San Sebastián de los Reyes y de Torrejón de la Calzada, "AIEM", 2 (1967), 99-123.

A. MILLARTES CARLO, Índice y extractos del libro horadado del concejo madrileño, (s. XV-XVI), "RBAMAM", I, 1 (1924), 46-101.

A. MILLARTES CARLO, Documentos del archivo municipal acerca de judíos españoles, "RBAMAM", II, 7 (1925), 395-405.

A. MILLARTES CARLO, Otros documentos acerca de León V de Armenia, señor de Madrid, "RBAMAM", XII, 45 (1953), 106-110.

A. MILLARTES CARLO, Contribuciones documentales a la historia de Madrid, Madrid, 1971.

J. PAZ, Noticias de Madrid y de las familias de su tiempo por Gonzálo Fernández de Oviedo, (1514-1536), "RBAMAM", XVI, 55 (1947), 237-322.

A. PEREZ CHOZAS, A. MILLARES CARLO y E. BARELA, Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid, I, 1932; II, 1943.

A. RODRIGUEZ VILLA, Documentos desconocidos sobre el hospital de La Latina existente en Madrid, "BRAH", XLII (1903), 99-107.

A. de la TORRE y E. ALSINA DE LA TORRE, Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica, II vols, Madrid, 1956.

A. TORRE Y DEL CERRO, Una visita al arcedianazgo de Madrid por orden de Cisneros, "RBAMAM", XI, 50 (1944), 375-387.

C. VIÑAS y R. PAZ, Relaciones Histórico-Geográficas-Estadísticas de los pueblos de España hechos por iniciativa de Felipe II. Provincia de Madrid, Madrid, 1949.

G. SANCHEZ, A. MILLARES CARLO, R. LAPESA y A. GOMEZ IGLESIAS, El fuero de Madrid, Madrid, 1932.

### 3. CRONICAS, MANUSCRITOS INEDITOS Y BIBLIOGRAFIA ANTERIOR A 1900

AASS, mayo, tomo 3, París-Roma, 1886, 509-546.

D. ALVAREZ, OFM, Chronica de la Santa Provincia de Castilla de la Regular Observancia de N.S.P. San Francisco, 3 vol., Archivo Franciscano Ibero-Oriental, Manuscrito.

J.A. ALVAREZ Y BAENA, Compendio Histórico de las Grandezas de la Coronada Villa de Madrid, Corte de la Monarquía de España, Madrid, 1796.

A. ARBIOL, Los Terceros Hijos del Humano Serafín. La Venerable y esclarecida Orden Tercera de Nuestro Seráfico Patriarca San Francisco..., Zaragoza, 1697.

J. BLEDA, Juan diácono. Vida y Milagros del Glorioso San Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid, con adiciones por el padre --, Madrid, 1622.

A.B. CAMPO Y MELGAREJO, Historia y esplicación de la información que se hizo del aparecimiento del Santísimo Cristo aparecido en el término de la villa de Grifón en el día viernes 17 de junio año de 1569, Madrid, 1737.

N. CAMOS, Jardín de María plantado en el principado de Cataluña, Barcelona, 1557. (reed. Barcelona, 1949).

J. CARRILLO, Relación histórica de la real fundación del monasterio de las Descalzas de Santa Clara de la Villa de Madrid, con... las vidas de Doña Juana de Austria, su fundadora, y de la Emperatriz María su hermana, Madrid, 1616.

B.S. CASTELLANOS, Indices de los manuscritos curiosos que se conservan en la sección correspondiente de la Biblioteca Nacional de Madrid y muy especialmente de los relativos a cosas de España y de sus novedades... y de los manuscritos que se refieren a la historia de la Villa de Madrid, Madrid, 1839. (BN, Ms. 20073).

E. del CASTILLO, Crónica del rey Enrique IV, ed. Madrid, 1953.

E. del CASTILLO Y ALBA, Bosquejo histórico de las piadosas visitas hechas por varios monarcas y personas reales al glorioso cuarto de San Isidro y preciosos restos de Santa María de la Cabeza, Madrid, 1868.

G. de CEPEDA, Historia de la milagrosa y venerable imagen de N.S. de Atocha, patrona de Madrid, Madrid, 1670.

F. de COLON, Descripción y cosmografía de España, 2 vols. ed. Madrid, 1910.

J. de la CRUZ, Corona de cortesanos y lauro de labradores o espejo de labradores y ejemplo de cortesanos. Vida de San Isidro Labrador patrón de Madrid. Adjunta la vida, virtudes y milagros de su esposa Santa María de la Cabeza, Madrid, 1741.

A. DAZA, Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz de la Tercera Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, Madrid, 1611.

G. GONZALEZ DAVILA, Teatro de las grandes de la villa de Madrid y Corte de los Reyes Católicos de España, Madrid, 1623.

IBN HAYYAN, Crónica del Califa Abd-Al-Rahmán III an Nasir entre los años 912-946, ed. M.J. VIGUERA, Zaragoza, 1981.

F. de JESUS MARIA, La Flor del Campo y Azucena de los Valles Carpetanos: Historia del Santo Cristo de los Afligidos venerado en el convento de Santa Cecilia de la villa de Ribas, Madrid, 1686.

J. JIMENEZ BENITEZ, Atocha. Ensayos históricos. Historia del Santuario-Basilica de Madrid, 2 vols., Madrid, 1891.

J. LOPEZ DE HOYOS, Relación de la muerte y honras fúnebres de S.S. Príncipe Carlos, hijo de la Magestad del Cathólico Rey D. Felipe el Segundo de Nuestro Señor, Madrid, 1568.

J. de MARIETA, Historia de la Santísima Imagen de Nuestra Señora de Atocha que está en la Capilla Real... convento de la Orden de Predicadores de la Villa de Madrid con la vida del Padre Nuestro Fray Juan Hurtado de Mendoza, fundador del mismo convento, Madrid, 1604.

L. MARINEO SICULO, De rebus Hispaniae memorabilibus, Alcalá de Henares, 1530.

A. de MENESES, Repertorio de Caminos, Alcalá de Henares, 1576.

fray P. NAVARRO, Favores del Cielo hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz religiosa de la Orden Tercera de la Penitencia de N.P.S., Madrid, 1659.

Noticia de los años en que se fundaron todos los colegios, iglesias, oratorios, hospitales y ermitas de esta corte de Madrid y quiénes fueron sus fundadores con otras varias noticias, Madrid, (s.a). (BN, Ms. 10923).

Noticia de la consagración de la parroquia de San Juan, (BN, Ms. 6149, f. 124).

A. de PALENCIA, Crónica del rey Enrique IV, ed. Madrid, 1973.

J. PALLES, Año de Maria. o colección de noticias históricas, leyendas, ejemplos, meditaciones, exhortaciones y oraciones para honrar a la Virgen Santísima en todos los días del año, Barcelona, 1875-1877.

J.A. PELLICER Y SAFORCADA, Discurso sobre varias antigüedades de Madrid y origen de sus Parroquias especialmente la de San Miguel con algunas reflexiones sobre la disertación histórica publicada por el Doctor Don Manuel Rosell, acerca de la aparición de S. Isidro Labrador al Rey Don Alfonso VIII antes de la batalla de las Navas, en defensa del Marqués de Mondejar, Madrid, 1791.

F. de PEREDA, Libro intitulado de la Patrona de Madrid. Historia de la Imagen de Nuestra Señora de Atocha, Valladolid, 1604.

G. de QUINTANA, A la muy antigua, noble y coronada Villa de Madrid. Historia de su

antigüedad, nobleza y grandeza, Madrid, 1629.

G. de QUINTANA, Historia del origen y antigüedad de la Venerable y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Atocha, Madrid, 1637.

J.D. de la RADA Y DELGADO, Sepulcros de Francisco Ramírez de Madrid y Beatriz Galindo (La Latina), su esposa en la Concepción Jerónima de Madrid, "Museo Español de Antigüedades", vol. 5, Madrid, 1872-1880, 86-92.

M. ROSELL, Disertación histórica sobre la aparición de San Isidro Labrador... antes de la famosa batalla de las Navas de Tolosa, Madrid, 1789.

M. ROSELL, Apología en defensa de la aparición de San Isidro en la Batalla de las Navas o demostración de las equivocaciones y engaños que Don Juan Antonio Pellicer... ha padecido queriendo obscurecer su verdad, Madrid, 1791.

M. ROSELL, Adiciones a la disertación sobre la aparición de San Isidro en la batalla de las Navas, Madrid, 1794.

P. de SALAZAR, Crónica e Historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del Bienaventurado Padre San Francisco, Madrid, 1612.

J. de SIGUENZA, Tercera parte de la historia de San Jerónimo, Madrid, 1600.

J. de SIGUENZA, Historia de la Orden de San Jerónimo, 2 vols. Madrid, 1907.

J. de VERA TASSIS Y VILLARROEL, Historia del origen, invención y milagros de Nuestra Señora de la Almudena, antigüedades y excolecias de Madrid, Madrid, 1692.

J. de VERA TASSIS Y VILLARROEL, El triunfo verdadero y la verdad defendida, en la historia del origen... milagros de Nuestra Señora de la Almudena patrona de Madrid, Salamanca, 1701.

P. VILLUGA, Repertorio de todos los caminos de España, Medina del Campo, 1546.

J. de VILLAFÑE, Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reina de los Cielos y Tierra, María Santísima que se veneran en los más célebres santuarios de España, Madrid, 1714.

WADDING, Annales Minorum, VIII, Roma, 1625.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. GENERALIDADES

A. AGUIRRE (ed.), Diccionario temático de Antropología, Barcelona, 1988.

Q. ALDEA y otros, Diccionario de Historia Eclesiástica, Madrid, 1972.

J.S. AMELANG, La formación de una clase dirigente, Barcelona 1490-1714, Barcelona, 1986.

T. de AZCONA, Isabel la Católica, 2 vols., Madrid, 1986.

Y. BAREL, La ciudad medieval, sistema social-sistema urbano, Madrid, 1981.

A. BARRIOS, Toponomástica e historia. Notas sobre la despoblación de la Zona Meridional del Duero, "EEM", II (1982), 115-134.

A. BARRIOS, Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Avila (1085-1320), 2 vols, Salamanca, 1983-1984.

A. BARRIOS, Sobre el poblamiento medieval en la Extremadura Castellana. Crítica de una descripción estática e incompleta, "SH", II (1984), 201-206.

A. BARRIOS, Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores, "SH", III (1985), 33-82.

A. BARRIOS y A. MARTIN, Demografía medieval: modelos de poblamiento en la extremadura castellana a mediados del siglo XIII, "Studia Historica", I, 2 (1983), 113-148.

M. BATJIN, The dialogic imagination: Four essays, Austin University of Texas Press, 1981.

F. BENEDETTO VETERE e P. RENZI (a cura di), Profili di donne mito immagine realtà tra Medioevo ed età Contemporanea, Università degli studi di Lecce, 1986.

G. BOCK, Storia, Storia delle Donne, Storia di Genere, Florencia, 1988.

J.L. BOUZA ALVAREZ (ed.), Etnología y folklore de Galicia, Vigo, 1982.

M.A.J. BUXO I REY, Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala), en L. LUNA, (Comp.), "Mujeres y sociedad...", 29-39.

V. de CADENAS Y VICENT, El Concilio de Trento en la época del emperador Carlos V, Madrid, 1990.

M. CABRE y M. RIVERA y M. CARBONELL, La historia de las dones, "L'Avenç", XI, 134 (1990), 57-63.

M. CABRILLANA, Los despoblados de Castilla la Vieja, "H", XXXI (1971), 485-550 y XXXII (1972).

- M.C. CARLE, La sociedad castellana del siglo XV en sus testamentos, "AEM", 16 (1986).
- M.C. CARLE, La sociedad hispano medieval. Grupos periféricos. Las mujeres y los pobres, Buenos Aires, 1988.
- S. CASTALDI, L. CARUSO (eds.), L'altra faccia della storia (quella femminile), Mesina (Firenze), 1975.
- F. CHUECA GOITIA, Breve historia del urbanismo, Madrid, 1968.
- A.L. CIVELTI, Introducción a la mística española, Madrid, 1974.
- La Condición de la mujer en la Edad Media, "Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984", Madrid, 1986.
- M. CONSIGLIA DE MATTEIS, Donna nel Medioevo aspetti culturali e di vita quotidiana, Bologna, 1986.
- G. DUBY, Guerriers y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea 500-1200, Madrid, 1976.
- G. DUBY, La Societe Chevaleresque, Paris, 1979.
- CH.E. DUFOURCQ y J. GAUTIER-DALCHÉ, Historia económica y social de la España Cristiana en la Edad Media, Barcelona, 1983.
- M. DUGLAS, Símbolos naturales, Madrid, 1978.
- C. ESTEPA DIEZ, El alfoz y las relaciones campo ciudad en Castilla y León durante los siglos XII y XIII, "SH", II (1984), 7-53.
- La femme en Normandie, "Actes du XIX Congrès des Sociétés historiques et archéologiques de Normandie tenu à Lisieux du 28 octobre au 1 novembre 1984, Archives Departamentales du Calvados, 1986.
- J. FERNANDEZ VILADRICH, La comunidad de villa y tierra de Sepúlveda durante la Edad Media, "AEM", 8 (1972-73), 199-224,
- Fiesta y Liturgia, "Coloquio de la Casa Velázquez, 12 a 14 de diciembre de 1985".
- H. FROMAGE, Legende e paysage, "La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez 10 de febrero, noviembre de 1986", Madrid, 1989, 133-155.
- J.L. GARCIA, Antropología del Territorio, Madrid, 1976.
- J.A. GARCIA DE CORTAZAR, El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval, Salamanca, 1969.
- J.A. GARCIA DE CORTAZAR, Organización social del espacio. Propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España Medieval, "SH", VI (1988), 195-236.

- J.A. GARCIA DE CORTAZAR, La sociedad rural en la España Medieval, Madrid, 1988.
- J.A. GARCIA DE CORTAZAR y otros, Organización social del espacio en la España Medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV, Barcelona, 1985.
- L. GARCIA DE VALDEAVELLANO, Curso de historia de las instituciones españolas, Madrid, (2ª ed.), 1970.
- J. GAUTIER DALCHÉ, Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media, Madrid, 1979.
- J. GAUTIER DALCHÉ, Historia Económica y Social de la España Cristiana en la Edad Media, Barcelona, 1983.
- M.C. GERBET, La noblesse dans le royaume de Castille. Etude sur des structures sociales en Estremadure de 1454 a 1516, Paris, 1979.
- J. GONZALEZ, El reino de Castilla en el reinado de Alfonso VIII, Madrid, 1961.
- J. GONZALEZ, La extremadura castellana al mediar el siglo XIII, "H", XXXV, 127 (1974), 265-424.
- J. GONZALEZ, Repoblación de Castilla la Nueva, Madrid, 1975-1976, 2 vols.
- A. GUERREAU-GELABERT, El sistema de parentesco medieval, sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio, en R. PASTOR (Comp.), "Relaciones de poder...", Madrid, 1990, 87-107.
- P. IRADIEL, S. MORETA, E. SARASA, Historia Medieval de la España Cristiana, Madrid, 1989.
- M.A. LADERO QUESADA, España en 1492, Madrid, 1978.
- M.A. LADERO QUESADA, De Per Afán a Catalina de Ribera. Siglo y medio de historia de un linaje sevillano (1371-1514), "EEM", 4 (1984).
- J. LE GOFF, La ciudad como agente de civilización, en C. CIPOLLA (ed.), "Historia Económica de Europa I. La Edad Media", Barcelona, 1979.
- J. LE GOFF, Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval, Madrid, 1983.
- J. LE GOFF, Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval, Barcelona, 1986.
- J. LE GOFF y P. NORA (ed.), Hacer la Historia, 3 vols, Barcelona, 1974.
- E. LE ROY LADURIE, Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324, Madrid, 1975.
- C. LIS y H. SOLY, Pobreza y capitalismo en la Europa Preindustrial (1350-1850), Madrid, 1984.
- L.K. LITTLE, Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval, Madrid,

1983.

M. LOPEZ REQUENA, Iniciación al estudio de las oligarquías urbanas castellano-manchegas en la Baja Edad Media, "I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha", VI, 1988, 163-178.

C. LOPEZ RODRIGUEZ, La organización del espacio rural en los fueros de la extremadura castellana, "EEM", 12 (1989), 63-94.

J. LOPEZ SALAZAR y M. GALAN, La producción cerealista en el arzobispado de Toledo, 1463-1699, "Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea", 2 (1981), 21-101.

L. LUNA (Comp.), Mujeres y Sociedad, nuevos enfoques teóricos y metodológicos, Barcelona, 1991.

A. MACKAY, Ciudad y campo en la Europa Medieval, "Studia Histórica. Historia Medieval", II, (1984), 27-53.

J.L. MARTIN, Los fueros de la Transierra. Posibilidades y limitaciones de la utilización de una fuente histórica, "EMP", II (1982), 691-705.

G. MARTINEZ DIEZ, La comunidades de villa y tierra de la Extremadura Castellana, Madrid, 1983.

G. MARTINEZ DIEZ, Estructura administrativa local en el naciente reino de Toledo, "Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de estudios mozárabes", II, Toledo, 1987, 43-162.

J. MARTINEZ MORO, La Tierra en la Comunidad de Segovia. Un proyecto señorial urbano (1088-1500), Valladolid, 1985.

C. MIGNOT, El patriciado urbano en Guadalajara 1454-1502, "I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha", VI, 1988, 233-238.

J.M. MINGUEZ FERNANDEZ, Feudalismo y concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los concejos medievales castellano-leoneses, "EEM", II (1982), 109-122.

E. MITRE FERNANDEZ, Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085): fronteras reales y fronteras mentales, "Cuadernos de Historia de España", 69 (1987), 197-215.

J.P. MOLENAT, Une mutation de paysage rural: villages dépeuplés en Nouvelle Castille. XII-XVI<sup>e</sup> siècles, "Le paysage rural: réalités et représentations. X Colloque des Histoires médiévistes", Lille, 1980, 195-205.

J.P. MOLENAT, Problemas agrarios de Toledo a principios del siglo XVI: los despoblados de Toledo en 1502, "V Simposio: Toledo renacentista" (Toledo 24-26, abril, 1975), III, 1980, 13-14.

J.P. MOLENAT, Les communications en Nouvelle Castille au XV siècle et au début du



XVI siècle, "Les communications dans la Péninsule Iberique au Moyen Age. Actes du Colloque tenu à Paris les 28 et 29 mars 1980 sous la direction de P. Tucco-Chala", Paris, 1981, 151-162.

J.P. MOLENAT, L'organisation du territoire entre Cordillère Centrale et Sierra Morena du XII au XIV<sup>e</sup> siècles, "Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)", Valladolid, 1987, 67-78.

J.P. MOLENAT, Villes et forteresses musulmanes de la région tolédane disparues après l'occupation chrétienne (XII-XV<sup>e</sup> siècles), "Castrum", 3 (1988), 223-224.

J.P. MOLENAT, Quartiers et communautés à Tolède (XII-XV<sup>e</sup> siècles), "EEM", 12, (1989), 163-189.

J.M. MONSALVO ANTON, El sistema político concejil. El ejemplo del señorío medieval de Alba de Tormes y su concejo de Villa y Tierra, Salamanca, 1988.

J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones sociales y relaciones de poder en los concejos de frontera, siglos XI-XIII. Aldeanos, vecinos y caballeros ante las instituciones municipales, en R. PASTOR (Comp.), "Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna", Madrid, 1990, 107-170.

S. MOXO, Nobleza vieja y nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media, "Cuadernos de Historia", 3 (1969), 1-210.

Las mujeres en las ciudades medievales, Madrid, 1984.

Las mujeres medievales y su ámbito jurídico, Madrid, 1983.

J.L. PANO GARCIA y M.I. SEPULVEDA SAURAS, Aportación al estudio de las campanas y noticias de las mismas en la villa de Bolea (Huesca), "I Congreso de Etnología y Tradiciones Populares", II, 1987, 323-343.

R. PASTOR, (Comp.), Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna, Madrid, 1990.

J. PITT y J. RIVERS, La identidad local a través de la fiesta, "Revista de Occidente", 38-39 (1984), 17-35.

E. PORTELA SILVA, Del Duero al Tajo, en J.A. GARCIA DE CORTAZAR y otros, "Organización social del espacio...", 85-122.

A. REDONDO (Comp.), Les parentés fictives en Espagne (XVI<sup>e</sup> e XVII<sup>e</sup> siècles), Paris, 1988.

M. RIVERA GARRETAS, La historiografía sobre las mujeres en la Edad Media. Un estado de la cuestión, "Homenaje a la memoria del prof. dr. Emilio Sáez", Barcelona, 1989, 183-194.

J.F. RIVERA RECIO, Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo, Toledo, 1966.

- A. RUIBAL RODRIGUEZ, Arquitectura militar y vías de comunicación: caminos de Córdoba a Toledo en los siglos IX-XIII y sus sistemas defensivos, "VI Congreso Español de Historia del Arte (Los caminos y el Arte)", II, Santiago de Compostela, 1989, 17-32.
- J.C. RUSSELL, La población en Europa del año 500 al 1500, en C. CIPOLLA (ed.), "Historia Económica de Europa. La Edad Media", Barcelona, 1979.
- P. SAIZ RODRIGUEZ, La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia, Madrid, 1979.
- N. SALOMON, La Campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, Paris, 1964.
- J. SANCHEZ HERRERO, Cádiz. La ciudad medieval y cristiana (1260-1450), Córdoba, 1981.
- M. SANTAMARIA SANCHE, Del concejo y su término a la comunidad de Ciudad y Tierra: surgimiento y transformación del señorío urbano de Segovia (siglos XIII-XVI), "SH", III (1985), 83-116.
- J. SANZ SANJOSE, Comunicaciones interiores al Tajo en el siglo XVI, "Cuadernos de Investigación Histórica", 2 (1978), 459-477.
- C. SEGURA GRAIÑO, Las mujeres en el Medievo hispano, "CIM", 2, Madrid, 1984.
- C. SEGURA GRAIÑO, Valoración historiográfica sobre la historia de las mujeres en el medievo hispano, "Estudis Baleàrics", 43 (1992), 139-151.
- C. SEGURA GRAIÑO (ed.), La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII), Madrid, 1992.
- M.J. SUAREZ, La Villa de Talavera y su tierra en la Edad Media, Oviedo, 1982.
- Il Tempo vissuto, percezione, impiego, rappresentazione, "Sargnano 9-11 settembre 1985", Bologna, 1988.
- J. VALDEON BARUQUE, Las oligarquías urbanas, "Concejos y Ciudades en la España Medieval. II Congreso de Estudios Medievales", Fundación Sánchez Albornoz, 1990, 507-554.
- H.M. VELASCO, Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales, "Revista de tradiciones populares", XXXVI, 1981.
- H.M. VELASCO, Leyendas y vinculaciones, "La leyenda. Antropología...", 115-132.

## 2. ESPIRITUALIDAD, RELIGIOSIDAD, DEVOCIONES

- V. ALVAREZ PALENZUELA y B. CAUNEDO DEL POTRO, Disposiciones de la reina Isabel para la dignificación del culto y mantenimiento de las iglesias, en A. MUÑOZ FERNANDEZ, "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 397-413.

A. AMORE, Culto e canonizzazione dei santi nell'antiguità cristiana, "Antonianum", 52 (1977), 38-80.

M. ANDRES, La teología española en el siglo XVI, 2 vols., Madrid, 1976.

F. AVELLA CHAFER, Beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla, "Archivo Hispalense", 198 (1982), 99-132.

J. de AVILA, Memorial 1º para Trento, 1551, C.M. ABAD (ed.), "Miscelanea Comillas", 3 (1945), 37.

L. BARBERO MARTINEZ, La Inmaculada Concepción y España, Madrid, 1954.

J. BASCHET, L'enfer en son lieu: rôle fictionnel des fresques et dynamisation de l'espace cultuel, en S. BOESCH GAJANO E L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 551-563.

M. BATAILLON, Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, 1966.

A. BEIJER, Visions célestes et infernales dans la théâtre du Moyen Age et de la Renaissance, en "Les Fêtes de la Renaissance", I, París, 1956, 405-417.

S. BOESCH GAJANO, Agiografia Altomedioevale, Bologna, 1976.

S. BOESCH GAJANO, Riti, confini e scatole cinesi, en S. BOECH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 633-635.

S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), Luoghi sacri e spazi della santità, Torino, 1990.

S. BOESCH GAJANO y L. SEBASTIANI (a cura di), Culto dei Santi. Istituzioni e classi sociali in età preindustriale, Roma, 1984.

P. BOGLIONI, Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Age, "Actes du V Colloque sur la religion populaire", Ottawa, 1975.

F. BOLGINAI, Religione popolare, "Angustinianum", 31 (1981), 7-75.

A. BOUREAU, Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale, "La leyenda. Antropología...", 29-54.

P. BROWN, The Cult of the Saints, Chicago, 1981.

M. CANTERA MONTENEGRO, Advocaciones religiosas de Santa María de Najera (s. XI-XV), "EEM", 9-II (1986), 267-288.

J. CLAUDE BONNE, Representation medievale et lieu sacré, en S. BOECH GAJANO y L. SACARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 565-571.

J. CAMARERO, La figura del Santo en la liturgia hispánica, Salamanca, 1982.

- O. CAPINATI, Medioevo e spiritualità. La tradizione di studi dell'Accademia Tudertina, "Studi Medievali", Spoleto, I (1987), 1-11.
- P. CARDINI, Días Sagrados. Tradiciones populares en las culturas euromediterráneas, Barcelona, 1984.
- F. CARDINI, Spiritualità come esperienza del sacro, "Studi Medievali", Spoleto, I (1987), 29-34.
- M.C. CARLE, La sociedad castellana del siglo XV. La inserción de la iglesia, "AEM", 15 (1985), 367-414
- J. CARO BAROJA, Las formas complejas de la vida religiosa. Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI-XVII, Madrid, 1978.
- P. CASTON BOYER, Funciones sociales de la religiosidad popular en la sociedad rural y en la sociedad urbana de Andalucía, en C. SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad ..." I, 463-467.
- M. CASTRO, OFM, Legislación inmaculista de la orden en España, "AIA", 57-58 (1955), 35-103.
- W.A. CHRISTIAN, De los Santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días, en C. LISON TOLOSANA (ed.), "Temas de Antropología Española", Madrid, 1976, 49-106.
- W.A. CHRISTIAN, La Religiosidad Popular, en J.A. DURAN (Comp.), "Galicia. Realidad económica y conflicto social", La Coruña, 1978, 551-569.
- W.A. CHRISTIAN, Religiosidad popular. Estudio Antropológico de un valle español, Madrid, 1978.
- W.A. CHRISTIAN, Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI), Madrid, 1990, (1ª ed. Princenton University Press, 1981).
- W.A. CHRISTIAN, Religiosidad local en la España de Felipe II, Madrid, 1991 (1ª ed. Pricenton, 1981).
- W.A. CHRISTIAN, S. GALE y S. WYLIE, An Introduction to the ecology of shrines in Spain, en "Working Papers of the Center For Research on Social Organization", Michigan University, 1979.
- II Congreso de Espiritualidad de Salamanca. Corrientes espirituales en la España del siglo XVI, Barcelona, 1963.
- P. CORDOBA MONTOYA, Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad ...", I, 70-81.
- Cornus Christi. fiesta del, por A. DURAN Y SAMPERE, "Diccionario de Historia Eclesiástica de España" dirigido por Q. ALADEA, T. MORA y J. VIVES, Madrid, 1972.

- A. DALLAJ, Altare, arredo liturgico e sistema iconografico nella collegiata di Castiglione Olona, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 573-591.
- I.H. DALMAIS, Note sur la sociologie des processions, "La Maison-Dieu. Revue de Pastoral Liturgique", 43, 1955, 37-42.
- J.P. DEDIEU, "Christianisation" en Nouvelle Castille, "Melanges de la Casa de Velazquez", 15 (1979), 261-294.
- P. DELOOZ, La canonización de los santos y su significación social, "Concilium", 149 (1979), 340-352.
- M. DIAZ Y DIAZ, Visiones del Más Allá en Galicia durante la Edad Media, Santiago, 1985.
- J.M. DIEZ TABOADA, La significación de los santuarios, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad ...", I, 268-281.
- J. DOMINGUEZ LEON, Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 143-163.
- Donne, logos ekklesia, "Passaggi" (Rivista Scientifica dell'Istituto di Studi Teologici e Sociali), 2 (1989).
- H. DRIESSEN, "Elite" versus "Popular" Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistoriocal Perspective, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 82-104.
- A. DUPRONT, Pèlerinages et lieux saints, "Melanges Ferdinand Braudel", I, Paris, 1972.
- A. DUPRONT, La religion: antropologia religiosa, en J. LE GOFF y P. NORA (dir), "Hacer la Historia", II, Barcelona, 1979, 111-141.
- A. DUPRONT, Du sacré. Croisades et Pèlerinages. images et langages, Paris, 1987.
- A. DURAN Y SAMPERE, Corpus Christi. fiesta del, en Q. ALDEA y otros, "Diccionario de Historia Eclesiástica de España", I, Madrid, 1972, 631-633.
- T. EGIDO, Religiosidad "popular" y Cortes tradicionales de Castilla, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", III, 96-110.
- J.M. de ESTAL, Culto de Felipe II a San Hermenegildo, "Ciudad de Dios", CLXXIV (1961), 523-552.
- J.M. de ESTAL, Curioso Memorial del mayor traslado de reliquias al Escorial, "Biblioteca Ciudad de Dios", 10 (1964), 403-449.
- J.M. de ESTAL, Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial, "HS", 23 (1970), 103-333.
- La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), "Cahiers de Fanjeaux",

23 (1988).

G. FERRI PICCALUGA, Il "Monte Santo" nella cultura rinascimentale: simbolo, immagine di memoria, realtà geografica, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 297-314.

M.H. FROESCHLE-CHOPARD, La religion populaire en Provence Orientale au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, 1980.

M.H. FROESCHLE-CHOPARD, Traux et enquête en cours, "Revue d'histoire de l'Eglise de France", 187 (1985), 281-320.

M.H. FROESCHLE-CHOPARD, Lieux de culte et peuple des saints au XVIII<sup>e</sup> siècle, "Revue d'histoire de l'Eglise de France", XXXI (1985), 281-320.

M.H. FROESCHLE-CHOPARD, Les saints du dedans et du dehors en Provence Orientale, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 609-629.

C. FRUGONI, Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni. Culto dei Santi. Istituzioni e classi sociali in età preindustriale, Roma, 1984.

V. FUMAGALLI, Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel medioevo, "Quaderni Storici", 50 (1982), 411-425.

A. GARCIA GARCIA, Religiosidad popular y derecho canónico, en C. SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 231-245.

J.L. GARCIA GARCIA, El contexto de la religiosidad popular, en C. SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 19-29.

J. GARCIA RODRIGUEZ, Covuntura mental y económica: posibles relaciones, en C. SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", II, 472-486.

R. GARCIA VILLOSLADA (dir.), Historia de la Iglesia en España. II.1. La iglesia de los siglos VIII-XIV, Madrid, 1982.

R. GARCIA VILLOSLADA (dir.), Historia de la Iglesia en España. III.1 y 2. La iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Madrid, 1982.

P.I. GEARY, La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale, en P. BOGLIONI, "La culture populaire au Moyen Age", IV Colloque de l'Institut d'études médiévales, Montreal, 1977, 147-161.

A. GOMEZ MORENO, Leyenda y hagiografía: el caso de San Vitores, "La Leyenda. Antropología...", 173-192.

J.A. GONZALEZ ALCANTUD, Territorio y religión popular en Andalucía oriental, en C. SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 197-214.

A. GUERREAU, Les pèlerinages du Maconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace, "Etnologie française", 1982, 7-30.

H. GUITTER, Hagiotoponimia rossellonesa, en "Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon. XLII<sup>ème</sup> Congrès", Perpignan, 1969, 177-183.

F. GUTIERREZ, Epifanías de lo imaginario, "La Leyenda. Antropología...", 17-28.

M. HEINZELMANN, Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles, en "Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII<sup>e</sup> siècles", Paris, 1981.

M. HERMOSO MELLADO-DAMAS, Las advocaciones de los hospitales sevillanos en la Baja Edad Media, "Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas, siglos XIII-XVI", Málaga, 1991, 265-275.

H. HERRMAN-MASCARD, Les Reliques des saints. Formation contumière d'un droit, Paris, 1975.

N. de HOYO SANCHO, Fiestas patronales y principales devociones de la Mancha, "Revista de dialectología y tradiciones populares", 2 (1947), 113-144.

A. HUERGA, Las prealumbradas y la beata de Pidrahita, en FLICHE-MARTIN, "Historia de la iglesia", XVII, Valencia, 1974.

M.C. JACOBELLI, Donna, sacro, potere, "Passaggi", 2 (1989), 61-70.

D. JULIA, La religion: historia religiosa, en J. LE GOFF y P. NORA (eds.), "Hacer la Historia", II, Barcelona, 1979, 143-174.

D. JULIANO, Anàlisi estructural d'un sistema de romiatges al Vallès, "Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia", 2 (1980).

F. LA CECLA, Sacralità del Guard-Rail, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA, "Luoghi sacri...", 105-109.

M.A. LADERO QUESADA y J.M. NIETO SORIA, Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la investigación, "EEM", 11 (1988), 124-151.

M.A. LADERO QUESADA y J. SANCHEZ HERRERO, Iglesia y Ciudades, "Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Las Ciudades Andaluzas (siglos XIII-XVI)", Málaga, 1991, 227-264.

M. LAUWERS, La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les vitae du haut Moyen Age, "Le Moyen Age", I (1988), 21-50.

D. LAVEDRINE DE COURCELLES, Lieux sacrés, reconquête chrétienne et poèmes hagiographiques en Catalogne, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA, "Luoghi sacri...", 121-134.

M.S. LAZARO DAMAS, Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", III, 282-301.

M. LEE NOLAN, Shrine locations, ideals and realities in continental Europe, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA, "Luoghi sacri...", 75-84.

- C. LEONARDI, De la santidad "monástica" a la santidad "política", "Concilium", 149 (1979), 378-389.
- C. LEONARDI, E possibile una storia della spiritualità?, "Studi Medievali", I (1989), 13-28.
- La Leyenda. Antropología, historia, literatura, "Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez 10 de febrero, noviembre de 1986", Madrid, 1989.
- L. LOMBARDI SATRIANI, El hombre como derrota de Dios, C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 55-69.
- Lucca, il Volto Santo e la Civiltà Medioevale, "Atti Convegno Internazionale di Studi. Lucca, 21-23 ottobre 1982", Lucca, 1984.
- G. LLOMPART, Religiosidad popular, Palma de Mallorca, 1982.
- A. MACKAY, Mujeres y religiosidad, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 489-508.
- L. MALDONADO, Génesis del Catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico, Madrid, 1979.
- L. MALDONADO, Introducción a la religiosidad popular, Santander, 1985.
- L. MALDONADO, Introducción a la religiosidad popular, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 30-43.
- E. MÂLE, L'art religieux du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles, Paris, 1961.
- M. MANDIANES CASTRO, Caracterización de la religiosidad popular, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 44-54.
- X.R. MARIÑO FERRO, Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos, Vigo, 1987.
- F. MARSA, La hagiografía en la toponimia de la Marca Hispánica, "Boletín de Dialectología Española", VII Congreso Internacional de Lingüística Románica. Actas y Memorias", 2 (1955), 505-516.
- P. MARTINEZ-BURGOS GARCIA, Idolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español, Valladolid, 1990.
- M. MARTINS, Narrativas da Aparições de Nossa Senhora (até ao séc. XII), "Acta Salmanticensis", (1958), 703-722.
- E.W. MCDONNELL, The beguines and begards in the Medieval Culture. With special emphasis on the Belgian scene, New York, 1960.
- J.A. MCNAMARA, Matres Patriae/Matres Ecclesiae: Women of the Roman Empire, en R. BRIDENTHAL, C. KOONZ, S. SUTARD, "Becoming visible women in European History", Boston, 1987, 107-129.



- M. de MENACA, Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIIIème-XIIème siècles), Nantes, 1987.
- M. MENARD, Une histoire des mentalités religieuses aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans, Paris, 1980.
- G. MERLO, Teologia e spiritualità, "Studi Medievali", I (1987), 35-48.
- R. METZ, Les conditions juridiques de la consecration des vierges dans la liturgie latine des origines a nos jours, "RDC.", I (1951), 261-180.
- J. MIR, La Inmaculada Concepción, Madrid, 1905.
- E. MITRE FERNANDEZ, La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348), Madrid, 1988.
- J.M. MIURA ANDRADES, Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", II, 443-460.
- M. MONREALE, Comentario de una página de Valdés: el tema de las reliquias, "Revista de Literatura", XXI (1961).
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval, Madrid, 1987.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Cultos, devociones y advocaciones religiosas en los orígenes de la organización clesialística cordobesa (siglos XIII-XIV), "Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)", Córdoba, 1988, 135-144.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 144-185.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), Las mujeres en el Cristianismo Medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa, Madrid, 1989.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Notas para la definición de un modelo sociorreligioso femenino: Isabel I de Castilla, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 415-434.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Creencias y prácticas religiosas en el conjunto de las técnicas agrarias comunitarias, en AL-MUDAYNA, "Historia de los regadíos en España, (...a.C.-1931)", Madrid, 1991, 681-711.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.A. GRAÑA CID (eds.), Religiosidad femenina: Expectativas y Realidades. (ss. VIII-XVIII), Madrid, 1991.
- S.J. NAZARIO PEREZ, La Inmaculada y España, Santander, 1954.
- O. NICCOLI, Visioni e Racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento, "Società e

- Storia", 28 (1985), 253-373.
- V. OCCHIPINTI GOZZINI, Le donne nel Nuovo Testamento, "Passagi" 2 (1989), 52-60.
- M. OLDONI, La spiritualità negativa, "Studi Medievali", I (1987), 49-54.
- M. O'NEIL, From "populare" to "local" religion: issues in early modern European religions history, "Religions Studies Review", 12 (1986), 222-225.
- R. OURSEL, Pèlerins au Moyen Age. Les hommes, les chemins, les sanctuaires, Paris, 1978.
- D. de PABLO MAROTO, La historia y su función discernidora de santos, "Revista de Espiritualidad", 35 (1980), 171-190.
- M. PALACIOS ALCALDE, Las beatas ante la Inquisición, "HS", XL (1988), 107-131.
- J. PAUL, La preception du caractère populaire du fait religieux au début du XIV<sup>e</sup> siècle d'après l'quête sur les miracles de Louis d'Anjou, en "La Religion Populaire", Paris, 1979, 77-84.
- P. PEANO, Les beguines du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France Meridionale (XIII-XIV<sup>e</sup> siècle), "I Frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento", Roma, 1977, 139-159.
- A. PEÑAFIEL, Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII, Murcia, 1988.
- N. PEREZ, La Inmaculada y España, Santander, 1954.
- M.I. PEREZ DE TUDELA Y VELASCO, Alfonso XI y el santuario de Santa María de Guadalupe, "EEM", I (1982), 271-286.
- A. PERONI, Tra testo e immagine, "Studi Medievali", I (1987), 57-59.
- L. PIETRI, Le pèlerinage martinien de Tours a l'époque de l'évêque Gregoire, "Atti del XIII Convegno storico internazionale dell'Accademia Tinetina sul tema "Gregorio de Tours"", Todi, 1977, 93-139.
- J.L. PIÑUEL, Un análisis de contenido de devociones populares, "Revista de Investigaciones Sociológicas", 3 (1978), 135-164.
- J. PRAT I CAROS, Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", III, 211-252.
- L. REAU, Iconographie de l'art Chrétien, Paris, 1983.
- A. REDONDO, La religión popular española au XVI<sup>e</sup> siècle, un terrain d'affrontement, "Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos", (Actas del Coloquio celebrado en la Casa Velázquez, 30-XI/2-XII-1983), Madrid, 1986, 329-369.

- A. REDONDO, Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V. De la Verdadera información de la Tierra Santa de fray Antonio de Aranda al Viaje a Turquía, "Homenaje a Eugenio Asensio", Madrid, 1988, 391-416.
- D. REI, Note sul concetto de "Religione Popolare", *Lares*, 40 (1974), 264-280.
- K. REINHARDT y H. SANTIAGO-OTERO, Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval, Madrid, 1986.
- Religion populaire, "Le Monde Alpin et Rhodaien", Grenoble, 1977.
- La Religión populaire au Languedoc du XII<sup>e</sup> siècle à la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, "Cahiers de Fanjeaux", 11 (1976).
- J.A. RINCON MIRON, Espiritualidad y devoción en Guadalupe (siglos XIV-XVI), "EEM", 5 (1986), 915-928.
- J.A. RINCON MIRON, Nuevas perspectivas de estudio sobre la religiosidad medieval, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 135-142.
- J.F. RIVERA RECIO, San Eugenio de Toledo y su culto, Toledo, 1963.
- S. RODRIGUEZ BECERRA, Formas de religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 123-124.
- J. ROMA, Les dones i el fenomen apricionista, en L. LUNA (Comp.), "Mujeres y sociedad... 141-148.
- A. ROMERO ABAO, La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", III, 19-30.
- A. ROMERO ABAO, Las fiestas en Sevilla en el siglo XV, "CIRA", 2 (1991), 12-180.
- M. ROSA, L'onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del '600, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 397-417.
- L. RUBIO GARCIA, La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia y religiosidad popular, Murcia, 1983.
- S. RUIZ DE LOIZAGA, Repoblación y religiosidad popular en el Occidente de Alava (siglos IX-XII), Vitoria, 1989.
- A. RUIZ MATEOS, Manifestaciones de la piedad popular en las ermitas emeritenses al final de la Edad Media, "EEM", 9-II (1986), 985-995.
- C. RUSSO, Società, chiesa e vita religiosa nell'"Ancien Régime", Nápoles, 1976.
- P. SABORIT BADENES, Aspectos de la evolución de la religiosidad popular en el País Valenciano en época moderna, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 425-440.

- L. SALAS DELGADO, Fiestas y devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: El caso de San Andrés, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad popular", III, Barcelona, 1989, 31-49.
- J.M. SALLANN, La sainteté mystique féminine á Naples au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, en S. BOESCH GAJANO Y L. SEBASTIANI (a cura di), "Culto dei santi... 681-701.
- L. SALUS BALLUST, Espiritualidad Española en la primera mitad del siglo XVI, "Cuadernos de Historia", Madrid, I (1967), 169-188.
- J. SANCHEZ HERRERO, La religiosidad popular en la Baja Edad Media, "Homenaje a Alfonso Trujillo Rodríguez", II, Santa Cruz de Tenerife, 1982, 278-330.
- J. SANCHEZ HERRERO, La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553, "EEM", 5 (1986), 1051-1118.
- J. SANCHEZ HERRERO, Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 268-307.
- J. SANCHEZ HERRERO, Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 105-106.
- J. SANCHEZ HERRERO, ¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana?, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 151-166.
- J. SANCHEZ HERRERO y M.C. ALVAREZ MARQUEZ, Fiestas y devociones en la Catedral de Sevilla a través de las concesiones medievales de indulgencias, "Revista Española de Derecho Canónico", XLVI, 126 (1989), 127-178.
- J.L. SANCHEZ LORA, Claves mágicas de la religiosidad barroca, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", II, 125-145.
- C. SANTALO y otros (Coords.), La Religiosidad popular, 3 vols., Barcelona, 1989.
- Santuarios, Ermitas y Eremitas, "Primeres Jornades monogràfiques del Centre d'estudis de la Plana", Castellón, 1986.
- C. SARAVIA, Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes, "Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología", 26 (1960), 129-143.
- J.C. SCHMITT, "Religion populaire" et culture folklorique, "Annales E.S.C", 31 (1976), 841-953.
- J.C. SCHMITT, L'Occident, Nicée II et les images du VIII<sup>e</sup> siècle au XIII<sup>e</sup> siècle, en F. BOESPLUG y N. LOSSKI (eds.), "Nicée II, 787-1987", Paris, 1987, 271-301.
- L. SEBASTIANI, La condizione delle donne nella chiesa: linee di evoluzione storica, "Passaggi", 2 (1989), 71-78.

- L. SEBASTIANI, Donne, logos e ekklesia: alcuni libri, "Passaggi", 2 (1989), 92-98.
- C. SEGURA GRAIÑO, Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 121-127.
- C. SEGURA GRAIÑO y J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, El Diccionario Geográfico de Tomas López: una fuente para el estudio de la espiritualidad popular. Santuarios y ermitas en las provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva en el siglo XVIII, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", II, 324-356.
- M. SENSI, Santuari, culti e riti "ad repelendam pestem" tra medioevo ed età moderna, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 135-149.
- G. SERGI, Culto locale e pellegrinaggio europeo: un'interferenza nel medioevo piemontese, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 61-84.
- M. SERRANO Y SANZ, Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI, "RBAM", 8 (1903), 2-3.
- P.A. SIGAL, Maladie, pèlerinage et guérison au XII<sup>e</sup> siècle: les miracles de saint Gibrien à Reims, "Annales E.S.C", XXIV (1969), 1522-1539.
- P.A. SIGAL, Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et Pèlerins au Moye Age, Paris, 1974.
- P.A. SIGAL, Un aspect du culte des saints: le châiment divin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles d'après la littérature hagiografique du Midi de la France, "La religion populaire en Languedoc...", 39-59.
- P.A. SIGAL, L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), Paris, 1985.
- C.M. STAELHIN, Apariciones, "Razón y Fe", Madrid (1954).
- V. TURNER and E. TURNER, Image and pilgrimage in Christian culture, Columbia University Press, 1978.
- A. URIBE, La Inmaculada en la literatura franciscana española, "AIA", 57-58 (1955), 201-296.
- C. VASOLI, Il concetto di Spiritualità: significato e validità ermeneutica, "Studi Medievali", I (1987), 61-65.
- A. VAUCHEZ, Rocco, santo, "Bibliotheca Sanctorum", XI (1968), 264-273.
- A. VAUCHEZ, La spiritualité du Moyen Age Occidental, VIII-XII<sup>e</sup> siècles, Paris, 1975.
- A. VAUCHEZ, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Roma, 1981.
- H.M. VELASCO, Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un

replanteamiento de la religiosidad populara como religiosidad local, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", II, 401-409.

M. VOVELLE, Ideologías y mentalidades, Barcelona, 1985.

B. WARD, Miracles and the Medieval Mind, Philadelphia, 1987.

S.F. WEMPLE, Santity and Power: the dual fursuit of early medieval women, en R. BRIDENTHAL, A. KOONZ y S. STUARD, "becoming...", 131.151.

E. ZAMORA ACOSTA, Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Coords.), "La religiosidad...", I, 527-544.

G. ZARRI, Le sante vive. Profezie di Coste e devozione femminile tra 400 e 500, Torino, 1990.

### 3. CLERO E INSTITUCIONES RELIGIOSAS

M.D. ALONSO ANTON, La colonización cisterciense en la Meseta del Duero: el ejemplo de Moreruela, Madrid, 1983.

M. ALVAREZ, Manual de Capellanías y obras pías, Vitoria, 1903.

J. ALVAREZ GOMEZ, La clausura como valor permanente del monacato, "Yermo", 18 (1980), 115-155.

J. AUBERT, Il diaconato alle donne?, Torino, 1989.

T. de AZCONA, La Tercera Orden Regular de San Francisco en España, "Confer.", 21 (1982), 157-183.

L. BERTOLDI LENOCI, Aproximacion a la problemática e historiografía de las cofradías en Italia, "CEIRA", 1 (1990), 455-471.

C.J. BISHKO, Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300, London, 1984.

F. BORJA SAN ROMAN, Autobiografía de Francisco Ortiz y constituciones del Hospital del Nuncio de Toledo, "Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias de Toledo", 13 (1931), 71-102.

M. BRLEK, Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Inmaculada Conceptione, "Antonianum", 29 (1954), 3-44.

J.M. CAMPOS, Las capellanías colativas en España, Madrid, 1910.

F.J. CAMPOS Y FERNANDEZ SEVILLA, La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI (Religión, economía y sociedad según las Relaciones Topográficas de Felipe II), Real Monasterio del Escorial, 1986.

- A. CASTILLO GOMEZ, La caridad municipal en el tránsito a la Edad Moderna: el caso de la villa de Alcalá de Henares (1435-1515), "Actas del Congreso Internacional Bartolomeu Días e a su época", V, Porto, 1989, 337-365.
- A. CASTILLO LOPEZ y M.J. VAZQUEZ MADRUGA, Las religiosas de Santa Librada de Alcalá de Henares (1481-1616), en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 201-229.
- J. CAVERO DOMINGUEZ, Emparedamiento en Astorga, "Yermo", 16 (1978), 21-44.
- A. CEA GUTIERREZ, Las cofradías de la pasión de la Sierra de Francia (Salamanca): vida y religiosidad popular, "Primer Congreso Nacional...", 79-101.
- M.M. COCHERIL, Etudes sur le Monachisme en Espagne et au Portugal, Paris, 1966.
- B. COLOMBAS, San Jerónimo y la vida monástica, "Studia Hieronymiana", I, 1973, 39-48.
- M. ECHANIZ SANS, Espacios de religiosidad de las mujeres dentro de una Orden Militar. La Orden Militar de Santiago (s. XII-XIV), en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 183-200.
- M. ECHANIZ SANS, Espiritualidad femenina en la Orden Militar de Santiago (ss. XII-XV), en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina...", 115-138.
- M. ECHANIZ SANS, Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo, 1992.
- L'Encadrement religieux des fidèles au Moyen Age et Jusqu'au Concile de Trente, "109 Congrès national des Sociétés savantes", Dijon, 1984, tomo I, 1985.
- S. EVANGELISTI, Memoria di antiche Madrid. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII), en C. SEGURA GRAIÑO (ed.), "La voz del Silencio. I (Siglos VIII-XVIII)", 221-249.
- M. FERNANDEZ MONTES, Cofradías de la Pasión en la Comarca de Buitrago durante la Edad Moderna, "I Congreso Nacional de Cofradías...", 599-608.
- M. FLYNN, Confraternal Piety in Zamora in the Late Medieval and early Modern Period, (Tesis doctoral de filosofía, Departamento de Historia de la Universidad de Wisconsin), 1985.
- J.A. GARCIA LUJAN, Historiografía de la iglesia de Toledo en los siglos XVI a XIX, "EEM", 2 (1982), 267-278.
- J. GARCIA ORO, La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos, Valladolid, 1969.
- J. GARCIA ORO, Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos, Madrid, 1971.

- J. GARCIA ORO, Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI, en R. GARCIA VILLADA (dir.), "Historia de la Iglesia en España. III-1ª", Madrid, 1980, 211-346.
- J. GARCIA ORO, Francisco de Asís en la España medieval, Santiago de Compostela, 1988.
- J. GARCIA ORO, La iglesia de Toledo en tiempo del Cardenal Cisneros (1495-1517), Toledo, 1992.
- J. GONZALEZ, La clerecía de Salamanca durante la Edad Media, "H", 12, (1043), 408-430.
- M.M. GRAÑA CID, Religiosos "in via" Franciscanos y caminos en Castilla la Nueva (1215-1550), "I Congreso Internacional de Caminería Hispánica", Pastrana, 1992. (en prensa).
- M.M. GRAÑA CID y A. MUÑOZ FERNANDEZ, La orden concepcionista: formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucía, "II Congreso de Historia de Andalucía", Córdoba, 1991, (en prensa).
- Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa de Sevilla. Otros estudios, "CEIRA", 1 (1991).
- E. GUTIERREZ, La orden de las concepcionistas en su primera época, "AIA", 29 (1969), 381-398.
- P.L. HERMITE-LECLERQ, La réclusion volontaire au Moyen Age: une institution religieuse spécialement féminine, "Actas del Coloquio Hispano-Francés. La condición de la mujer en la Edad Media", Madrid, 1986, 135-154.
- P.L. HERMITE-LECLERQ, Le monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle (XI<sup>e</sup> début du XVI<sup>e</sup> siècle), Paris, 1989.
- P. HERRERA MESA, La universidad de clérigos de Córdoba en la Baja Edad Media, "Andalucía Medieval II. Actas del Primer Congreso de Historia de Andalucía", Córdoba, 1978, 133-146.
- O. HUFTON, In the word, of the world and for the world. Women and the religious life in counter reformation Europe, en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina...", 197-215.
- J.L. JAMARD, Confreries et dichotomie social, "Melanges de la Casa de Velázquez", Madrid, 1972, 475-489.
- B. JIMENEZ DUQUE, Fuentes de la espiritualidad jerónima, "Studia Hieronymiana", 1, Madrid, 1973, 107-121.
- M. JIMENEZ SALAS, Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna, Madrid, 1958.



M.A. LADERO QUESADA, Medenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI), "Homenaje a José María Lacarra. Príncipe de Viana", anejo 3, XLVII (1986), 409-439.

J. LE GOFF, Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête, "Annales E.C.S.", 23 (1968), 335-352.

J. LE GOFF, Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Etat de l'enquête, "Annales E.S.C", 25 (1970), 924-946.

J. LE GOFF, France du Nord et France du Midi dans l'implantation des ordres mendiants au XIII<sup>e</sup> siècle, "CF", 8 (1973), 133-140.

J. LECLERQ, Clusura, "Dizionario degli Istituti di Perfezione", II, 1975, 1166-1183.

J. LECLERQ, Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII, "Movimiento religioso femenino e francescanismo nel secolo XIII", 63-99, Assisi, 1980.

A. LINAJE CONDE, Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, I, León, 1973.

A. LINAJE CONDE, El monacato en España e Hispanoamérica, Salamanca, 1977.

A. LINAJE CONDE, La iglesia territorial y el monacato en la repoblación de Alfonso VI. El caso de la diócesis de Sepúlveda, "EEM", 12 (1989), 27-44.

C. LOPEZ ALONSO, La pobreza en la España Medieval. Estudio Histórico y social, Madrid, 1986.

J. LYNCH, Simoniacal entry into religious life from 1000 to 1260, Ohio State University Press, 1976.

I. de MADRID, Teoría y práctica de la lectura espiritual en la orden de San Jerónimo, "Studia Hieronymiana", I, 1973, 141-161.

I. de MADRID, La bula fundacional de la orden de San Jerónimo, "Studia Hieronymiana", I, Madrid, 1973, 57-74.

I. MAGLI, Il problema antropologico del monachesimo femminile, "Enciclopedia delle Religioni", III, Florencia, 1972, 627-641.

I. MAGLI, Monachesimo femminile, en L. CASTALDI y S. CARUSO, "L'altra faccia della storia quella femminile", Messina, 1975, 125-132.

T.A. MANTECON MOVELLAN, Las cofradías religiosas en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen: Instituciones a medias con Dios y con el mundo, "Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1987, 343-359.

L. MARTINEZ GARCIA, La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El hospital de Santa María la Real, 1431-1500, Burgos, 1981.

- J. MATOSO, A história das paróquias em Portugal, "Portugal Medieval. Novas Interpretações", Lisboa, 1985, 37-56.
- E. MAZA ZORRILLA, Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI-XIX, Valladolid, 1987.
- M.B. MISTRETTA, Francesco architetto de Dio. L'edificazione dell'Ordine dei Minori e suoi primi insediamenti, Roma, 1983.
- J.M. MIURA ANDRADES, Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba, "AD", IX (1988), 267-372 y X (1989), 231-389).
- J.M. MIURA ANDRADES, Algunas notas sobre beatas andaluzas, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval...", 89-302.
- J.M. MIURA ANDRADES, Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval. Emparedadas y beatas, en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina...", 139-186.
- J.M. MIURA ANDRADES, Frailes, conventos y ciudades. Los dominicos y el sistema de jerarquización urbana de la Andalucía Bajomedieval, "Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)", Málaga, 1991, 277-288.
- A. MOLINIE-BERTRAND, Le Clergé dans le royaume de Castille à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Approche cartographique, "Revue d'histoire économique et sociale", 51 (1973), 5-53.
- M. MOLLAT, Pauvres et assistés au Moyen Age. "A pobreza e a assistência aos pobres na Península Iberica durante a Idade Media. Actas das I Jornadas Luso-Espanholas de Historia Medieval", Lisboa, 1973, 11-30.
- M. MOLLAT, Les pauvres au Moyen Age. Etude Sociale, Paris, 1979.
- M. MOREAU, L'age d'or des religieuses. Monastères féminins du Languedoc méditerranéen au Moyen Age, Montpellier, 1988.
- I. MORENO NAVARRO, Cofradías y hermandades andaluzas, Granada, 1985.
- Movimiento religioso femenino e francescanismo nel secolo XIII, "Atti del VII Convegno Internazionale", Assisi, 1980.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI), en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina...", 93-114.
- R. NAVARRO SAEZ, La mujer al final de la Antigüedad: las viudas profesas, en L. LUNA (Comp.), "Mujeres y sociedad...", 111-121.
- J. ORLANDIS, Sobre la elección de sepultura en la España Medieval, "AHDE", 20 (1950), 5-49.
- J. ORLANDIS, "Traditio corporis et animae", "AHDE", 34 (1954), 95-279.

- J. PEREZ DE URBEL, Los monjes españoles en la Edad Media, Madrid, 1934.
- A. PEREZ SANTAMARIA, El hospital de San Lázaro o Casa dels Malalts o Massells, en M. RIU (dir.), "La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña Medieval", 1, Barcelona, 1980, 77-116.
- E. PORTELA SILVA, La colonización eirtenciense en Galicia (1142-1250), Santiago, 1982.
- Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora, 1987.
- J. PRO RUIZ, Las capellanías, familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Regimen, "SH", julio-diciembre (1989), 583-602.
- B. RANG, El monasterio de Santa Maria del Santo Sepulcro en Campora (Florenzia) y la fundación de la orden de San Jerónimo, "Studia Hieronymiana", I, 1973, 77-102.
- V. REINA, El sistema benefical, Pamplona, 1965.
- J.M. REVUELTA SOMALO, Renovación de la vida espiritual, "Historia de España y América", V, Madrid, 1981, 189-270.
- J.M. REVUELTA SOMALO, Los jerónimos. Una orden religiosa nacida en Guadalajara, Guadalajara, 1982.
- J.F. RIVERA RECIO, La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII, "Anthologica Annua", VII (1959), 95-145.
- J.F. RIVERA RECIO, El arzobispo de Toledo don Bernardo de Cluny (1085-1208), Roma, 1962.
- J.F. RIVERA RECIO, La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208), Roma, 1966-1976.
- J.F. RIVERA RECIO, Los arzobispos de Toledo en la Baja Edad Media (siglos XII-XV), Toledo, 1969.
- J. RODRIGUEZ MOLINA, El obispado de Baeza-Jaén. Organización económica diocesana (s. XIII-XVI), Jaén, 1986.
- C. RODRIGUEZ NUÑEZ, El monasterio de dominicas de Belvis de Santiago de Compostela, El Ferrol, 1990.
- F. RODRIGUEZ PASCUAL, El robo de las "tres fanegas". Luchas entre cofradías en Carbajales, "I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1988, 593-597.
- A. ROMEU DE ARMAS, Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, monte píos, Madrid, 1944.
- A. RUCQUOI, El cuerpo y la muerte en los siglos XIV y XV, en "Valladolid en la Edad Media: la villa del Esqueva", Valladolid, 1983, 103-114.

- L. SALAS DELGADO, Formación cristiana y práctica sacramental de la feligresía de San Andrés en la Sevilla de los siglos XV y XVI, "CEIRA", 1 (1990), 249-261.
- M. SALVATORI, Conventi e città. Il Rapporto tra conventi e città nell'evoluzione del fenomeno francescano, "Francesco d'Assise, Chiesi e Conventi", Milano, 1982, 32.
- J. SAN MARTIN PAYO, El diezmo eclesiástico en España, Palencia, 1940.
- V. SANCHEZ GIL, La encomienda de la orden militar de Santiago del Valle de Ricote (Murcia), Fundación de Parroquias, "HS", XXXV (1978), 221-250.
- J. SANCHEZ HERRERO, Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del valle del Duero, siglos XIV y XV, "H", XXXIV (1974), 5-51.
- J. SANCHEZ HERRERO, Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, La Laguna, 1976.
- J. SANCHEZ HERRERO, La diócesis del rieno de León. Siglos XIV y XV, León, 1979.
- J. SANCHEZ HERRERO, Monjes y frailes. Religiosos y religiosas en Andalucía durante la Baja Edad Media, "Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza", Jaén, 1984, 405-456.
- J. SANCHEZ HERRERO, Las cofradías de Semana Santa durante la Modernidad. Siglos XV a XVIII, "Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1987, 27-68.
- J. SANCHEZ HERRERO y otros, Los cuatro tipos diferentes de cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía Bética y Castilla, "Primer Congreso Nacional de Cofradías...", 259-303.
- R. SANCHEZ SANS, Aspectos de la religiosidad urbana bajomedieval: las fundaciones funerarias de la aristocracia sevillana, "Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)", Málaga, 1991, 229-311.
- I. SANZ SANCHO, La iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236-1426), Madrid, 1989.
- I. SANZ SANCHO, Cofradías medievales cordobesas, "CEIRA", 1 (1990), 325-337.
- L. SEBASTIANI, L'organizzazione del tempo nei monasteri femminili lombardi all'inizio dell'età moderna, "Il tempo vissuto...", Bologna, 1978.
- S. THOMPSON, Women Religions. The founding of English Mumeries after the Norman Conquest, Oxford, 1991.
- R. TORRES JIMENEZ, Religiosidad popular en el campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media, Ciudad Real, 1989.
- R. TORRES JIMENEZ, Organización eclesiástica. La provincia de Ciudad Real II Historia, Ciudad Real, 1992, 221-224.

R. TREXLER, Le célibat a la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence, "Annales E.S.C", (1972), 1329-1350.

J. VALDEON BARUQUE, Problemática para un estudio de los pobres y de la pobreza en Castilla a fines de la Edad Media, "A pobreza e a assistência aos pobres...", II, Lisboa, 1973, 880-918.

A. VAUCHEZ, Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses, Paris, 1987.

M.H. VICAIRE, Le développement de la province dominicaine de Provence (1215-1295), "Annales E.S.C", 4 (1974), 1017-1041.

M. VIGIL, Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI y XVII, en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina...", 165-185.

C. VILAR ROMERO, Defensa y repoblación en la línea del Tajo en un lugar determinado de la provincia de Guadalajara. Monasterio de Santa María de Buenafuente, Madrid, 1980.

I. de VILLAPADIERNA, La tercera Orden franciscana en España en el siglo XV, en "III Congreso di Studi Francescani: il movimento francescano della penitenza nella società medioevale", Roma, 1980, 125-144.

G. ZARRI, Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra 500 e 600, en S. BOESCH GAJANO Y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi sacri...", 381-396.

#### 4. HISTORIA MEDIEVAL DE MADRID

Almanaque y guía matritense. Geografía. Estadística. Reseña histórica. Plano de Madrid y Mapa de su provincia, Madrid, 1091-1917.

I. ALMECH, Juan de Herrera y las reformas en el Madrid de Felipe II, "RBAMAM", 59-60 (1950), 3-105.

AL-MUDAYNA, Presencia económica de la mujer en el Bajo Medievo Madrileño, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 123-133.

AL-MUDAYNA, Madrid en la Edad Media, "CIM", 4, Madrid, 1985.

J.J. ALONSO, C. EMPERADOR y C. TRAVESI, El patrimonio histórico-artístico en la confluencia de los ríos Jarama y Henares, Madrid, 1988.

A. ALVAR EZQUERRA, Felipe II. La Corte y Madrid en 1561, Madrid, 1985.

A. ALVAR EZQUERRA, Estructuras socioeconómicas de Madrid y su entorno en la segunda mitad del siglo XVI, Madrid, 1988.

A. ALVAR EZQUERRA, El nacimiento de una capital europea. Madrid entre 1561 y 1606, Madrid, 1989.

- G. de ANDRES, Las cacerías en la provincia de Madrid en el siglo XIV según el "Libro de la Montería de Alfonso XI", "AIEM", XV (1978), 27-55.
- A. APARISI, La figura del Regidor en los concejos madrileños de los siglos XIV y XV, "AIEM", XVI (1979), 45-63.
- J.M. AZCARATE y otros, Inventario artístico de la provincia de Madrid, Madrid, 1970.
- A. BALLESTEROS BERETTA, Datos para una topografía de Madrid en el siglo XIII, "Correo Erudito", I, 3 (1940), 81-83.
- J.M. BERNALDEZ MONTAVO, Historia de una institución madrileña: el estudio de la villa (a. 1290-1619), Madrid, 1989.
- L. CABALLERO ZOREDA, H. LARREN IZQUIERDO, M. RETUERZE VELASCO, A. TURINA GOMEZ, La muralla de Madrid. Excavaciones y estudios arqueológicos (1972-1982), "Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas", 1982, 9-182.
- A. CAMARA, El poder de la imagen. La imagen del poder. La fiesta de Madrid en el Renacimiento, "Madrid en el Renacimiento", Madrid, 1986, 61-93.
- F. CAÑADA LOPEZ, Plano de Madrid y pueblos colindantes al empezar el siglo XX, Madrid, 1900.
- M. CAPELLA MARTINEZ, La industria en Madrid, Madrid, 1962.
- M.F. CARBAJO ISLA, La población de la villa de Madrid desde fines del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, Madrid, 1987.
- J.M. CASTELLANOS OÑATE, Las estancias de los Reyes Católicos en la villa de Madrid, "AIEM", XXVIII (1990), 535-553.
- A. CASTILLO GOMEZ, Alcalá de Henares en la Edad Media: territorio, sociedad y administración. 1118-1515, "AIEM", XXV (1988), 351-369.
- M.A. CASTILLO OREJA, Ciudad, funciones y símbolos. Alcalá de Henares, un modelo urbano de la España Moderna, Alcalá de Henares, 1982.
- M.A. CASTILLO OREJA, La eclosión del Renacimiento: Madrid entre la tradición y la modernidad, "Catálogo. Madrid en el Renacimiento", Madrid, 1986.
- L. CERVERA VERA, Oficios burocráticos en las obras reales madrileñas (1540-1563), "AIEM", XVIII (1981), 99-118.
- COLEGIO OFICIAL DE ARQUITECTOS DE MADRID, Cartografía básica de la ciudad de Madrid, Madrid, 1962.
- C. COLORADO CASADO, Madrid Villa y puente: Historia de Vallecas, Madrid, 1988.
- P. CORELLA SUAREZ, El antiguo y el nuevo Leganés, Leganés, 1987.

- L. CUESTA RODRIGUEZ, Tres hijos de Madrid, tesoreros del Emperador Carlos V, Madrid, 1960.
- CUERPO DEL ESTADO MAYOR DEL EJERCITO, Plano de Madrid y sus contornos, Madrid, 1856.
- J. DIAZ, Historia de Moratalaz, Madrid, 1981.
- F. DIEZ, El fuero de Madrid, "AIEM", XIV (1977), 17-28.
- C. DUART GAITERO, La villa de Madrid en la época de los primeros Trastámaras, "RBAMAM", 6 (1980), 87-127.
- C. ESPEJO, El encabezamiento de Madrid por alcabalas de 1547-1556, Madrid, 1928.
- R. ESQUER TORRES, Lugares de las cinco leguas: Madrid y su aldeas, "AIEM", V (1970), 121-124.
- J. FARIÑA JAMARDO, El Getafe del siglo XVI, Getafe, 1987.
- C. FERNANDEZ CASADO, Historia documentada de los puentes de Madrid, "RBAMAM", 67 (1954), 65-84.
- C. FERNANDEZ CASADO, Sobre el puente de Toledo, "Arte Español", XXXVI, (1952), 63-65.
- J. FERNANDEZ CASTILLA, Plano topográfico de Madrid dividido en 16 hojas. Contiene por orden alfabético sus calles, plazas, parroquias, barrios, edificios publicos, Madrid, 1847.
- M. FERNANDEZ GARCIA, Buitrago y su Tierra. II (Historia religiosa), Madrid, 1984.
- M. FERNANDEZ GARCIA, Las campanas de Buitrago y su Tierra, "Cisneros", 31 (1965).
- S. FERNANDEZ GODIN y J. PEREZ BUSTAMANTE, Excavaciones en la necrópolis visigoda de Daganzo de Arriba (Madrid), "Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades". Memoria 14, Madrid, 1931.
- F. FITA, Madrid en el siglo XII, "BRAH", VIII (1886), 46-80.
- F. FITA, Fueros de las villas de Uceda, Madrid y Alcalá de Henares, "BRAH", IX (1886), 233-236.
- F. FITA, La judería de Madrid en 1391, "BRAH", VIII (1886), 439-466.
- F. FITA, La judería de Madrid en 1391, "Ilustración Católica", 15-I-1887, 2-22; y 25-I-1887, 32-35.
- F. FITA, Repoblación de Fuencarral a mediados del siglo XV. Datos inéditos, "BRAH", XXXV (1899), 434-458.
- C. FLORES VARELA, Desplazamientos de corto radio en el Madrid del siglo XV, "Red

- viaria en el Madrid Medieval" (V Curso de Historia de Madrid Medieval), Madrid, diciembre de 1992, (en prensa).
- M. de FORADA AGUILERA, Estancias y visitas del Emperador Carlos I (desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte), Madrid, 1895.
- J.M. GARCIA ALVARO y A. NAVARRO MADRID, Las rutas en el origen de Madrid: caminos y cañadas, "Caminos y Caminantes por las tierras de Madrid Medieval" (en prensa).
- I. GARCIA DE ANDRES y otros, Madrid, villa, tierra y fuero, Madrid, 1989.
- R. GARCIA PEREZ, Una descripción topográfica de Madrid, RBAMAM", 2 (1924), 248-250.
- R. GARCIA PEREZ, Una descripción topográfica de Madrid en el siglo XVI, RBAMAM", 13, (1927), 85-88.
- A. GOMEZ IGLESIAS, Las puertas vieja y nueva de Guadalajara y otros datos sobre la muralla madrileña, "RBAMAM", 61-62 (1951), 321-390.
- A. GOMEZ IGLESIAS, Madrid. Villa Medieval, "RBAMAM", 68 (1954), 417-443.
- A. GOMEZ IGLESIAS, La Edad Media en Madrid, Madrid, 1962.
- A. GOMEZ IGLESIAS, Aspectos del Madrid Medieval: la torre y puerta vieja de Guadalajara, Madrid, 1963.
- A. GOMEZ IGLESIAS, El Madrid Medieval, "Aula de Cultura. Curso sobre Historia de Madrid", 2 (1966).
- A. GOMEZ IGLESIAS y E. PASTOR MATEOS, Noticia histórica sobre la Villa y Corte. La Villa Medieval, Madrid, 1955.
- M. GOMEZ MORENO, La desinencia "it" a propósito de "Madrid", "RBAMAM", 53 (1946), 3-16.
- E. GONZALEZ CRESPO y M.C. LEON SOTELO, Madrid, residencia de la Corte Real en la primera mitad del siglo XIV, "EEM", XII (1989), 215-229.
- A. GONZALEZ DE AMEZUA Y MAYO, Andanzas y meditaciones. La vida privada española en el protocolo notarial. Selección de documentos de los siglos XVI, XVII, XVIII del Archivo Notarial de Madrid, "Opúsculos históricos y literarios", Tomo III, CSIC, 279-307.
- R. GIBER Y SANCHEZ DE LA VEGA, El Concejo de Madrid. Organización en los siglos XIII y XV, Madrid, 1949.
- C. GRANDA, Las Cortes de Madrid en 1391. Esbozo cronológico, "EEM", II (1982), 457-466.



L. GUTIERREZ NIETO, En torno al problema del establecimiento de la capitalidad de la monarquía hispánica. Madrid, "Madrid Villa y Comunidad", Madrid, 1983, 33-65.

F. HERNANDEZ, El Fayy Al-Sarrat, actual puerto de Somosierra y la insegura identificación de este puerto con el Fayyt Tareq, "Al-Andalus", XXVIII (1962), 267-297.

F. HERNANDEZ, Normas urbanísticas para el alfoz o contorno de Madrid, "Cisneros", XVIII (1967), 37.

F. HERNANDEZ, La travesía de la Sierra de Guadarrama, "Al-Andalus", (1973).

M. HERRERO GARCIA, Los relojes de Madrid, "RBAMAM", 33, (1932), 46-67.

M. HERRERO GARCIA, El comercio de Madrid, "RBAMAM", VIII, (1939), 237-245.

M. HERRERO GARCIA, El conflicto del agua. Los aguadores de Madrid, "RBAMAM", VIII, (1939), 237-245.

M. HERRERO GARCIA, Guía del Madrid de Cisneros (siglos XVI y XVII), "RBAMAM", 69 (1955), 127-152.

A. HUARTE, Cosas que pasaron en Madrid. La rebelión de Juan Zapata, "RBAMAM", 61-62 (1951), 237-258.

INSTITUTO GEOGRAFICO DEL EJERCITO, Mapa de España, hojas 1:50000, Madrid, 1956.

J. JUNGFER, Magerit-Madrid, "Revue Hispanique", XVIII, (1908), 1-51.

H. LARREN IZQUIERDO y C. ABAD CASTRO, La repoblación cristiana en la provincia de Madrid: nuevos asentamientos, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980.

P.J. LAVADO PARADINAS, Des etapas del desarrollo artístico de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980.

F. LOPEZ y A. BALDEON, Historia de Villaverde, Madrid, 1986.

S. MADRAZO y V. PINTO (coords.), Madrid en la época moderna: espacio, sociedad y cultura, "Coloquio celebrado los días 14 y 15 de diciembre de 1989", Madrid, 1991.

S. MADRAZO y otros, La tierra de Madrid, en S. MADRAZO y V. PINTO (coords.), "Madrid en la época moderna...", 27-68.

Madrid en el siglo XVI, "Miscelanea conmemorativa del IV centenario del establecimiento de la capitalidad (1561-1961)", Madrid, 1962.

Madrid y su comarca (esbozo geográfico histórico), "RBAMAM", 59 (1949), 3-61.

E. MARTIN ENCINAS, Coslada, su vida e historia. Siglos XI al XX, Madrid, 1982.

J.J. MARTIN GONZALEZ, El alcázar de Madrid en el siglo XVI (Nuevos datos), "Archivo Español de Arte", XXXV (1962), 137.

L. MARTINEZ, Los bienes propios de la villa de Madrid, Memoria de Licenciatura inédita, Universidad Complutense, 1986.

P. MARTINEZ ALFARO, Características hidrológicas generales del entorno de Madrid, "Real Sociedad Geográfica", CXV (1979), 45-52.

J.A. MARTINEZ BARA, Algunos aspectos del Madrid de Felipe II, "AIEM", I (1966), 67-84.

J.A. MARTINEZ BARA, Algunos aspectos del Madrid de Felipe II. (Segunda parte), "AIEM", II, (1967), 159-170; y III (1967), 17-27.

L. MARTINEZ-KLEISER, Guía de Madrid para el año 1656, Madrid, 1926.

J. MARTINEZ SANTAOLALLA, El cementerio visigodo de Madrid, "Anuario de Prehistoria Madrileña", III y IV (1936), 146-174.

C. MENDO CARMONA, La industria del cuero en la villa y tierra de Madrid a finales de la Edad Media, "Espacio, Tiempo y Forma", (1990), 181-211.

R. MENENDEZ-PIDAL, La etimología de Madrid y la antigua Carpetania, "RBAMAM", 51 (1945), nº 51.

E. MENESES GARCIA, Origen de San Sebastián de los Reyes y Torrejón de la Calzada, "AIEM", II (1967), 99-123.

J.C. de MIGUEL, Minorías religiosas en el medievo madrileño: la comunidad mudejar, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval. ..", 45-75.

J.C. de MIGUEL(ed.), El Madrid Medieval. Sus tierras y sus hombres, Madrid, 1990.

E. MITRE y C. GRAÑA GALLEGO, La participación ciudadana en las Cortes de Madrid de 1391. El caso de Murcia, "La Ciudad Hispánica durante los siglos XIII al XVI", II, Madrid, 1985, 831-850.

A. MOLINA CAMPUZANO, Planos de Madrid de los siglos XVII y XVIII, Madrid, 1960.

P. MOLINA GUTIERREZ, Formación del patrimonio de los primeros marqueses de Moya, "EEM", XII (1989), 284-304.

J. MONTERO DE LA CRUZ, Villaverde de Madrid, Madrid, 1881.

L. MONTERO GARCIA, La crónica de San Sebastián de los Reyes, pueblo de la provincia de Madrid, Madrid, 1890.

M. MONTERO VALLEJO, Noticias sobre la desaparición de la muralla madrileña durante el siglo XVII, "AIEM", XVIII (1981), 119-129

- M. MONTERO VALLEJO, El entorno del Alcázar de Madrid durante la Baja Edad media, "La Ciudad Hispánica durante los siglos XIII al XVI", II, Madrid, 1985, 1011-1026.
- M. MONTERO VALLEJO, De la "Laguna" a la plaza Mayor. La plaza del arrabal, "AIEM", XXIV (1987), 203-215.
- M. MONTERO VALLEJO, Origen de las calles de Madrid. Una introducción a la ciudad medieval, Madrid, 1988.
- M. MONTERO VALLEJO, De la plaza del arrabal a la plaza mayor, "AIEM", XV (1988), 351-369.
- M. MONTERO VALLEJO, El Madrid de San Isidro. Fisonomía de una plaza fuerte y agrícola en las postrimerías del siglo XV, "San Isidro patrono de la Villa y Corte...", 15-29.
- M.A. MONTURIOL GONZALEZ, Estructura y evolución del gasto en la Hacienda Municipal de Madrid: último tercio del siglo XV, "EEM", IV (1984), 651-692.
- M.A. MONTURIOL GONZALEZ, El ingreso en la Hacienda Municipal de Madrid: su estructura y evolución (1464-14697), "La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI", II, Madrid, 1985, 1027-1058.
- J.J. MORATO, El estudio de la Villa, "RBAMAM", 9 (1926), 108-110.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Causas y peculiaridades de la movilidad humana en el territorio madrileño, "Red viaria en el Madrid Medieval" (V Curso de historia de Madrid Medieval), Madrid, diciembre de 1992, (en prensa).
- MUSEO MUNICIPAL, Cartografía Madrileña 1635-1980.
- J. OCAÑA PRADOS, Apuntes para la historia de la villa de Móstoles, Madrid, 1908.
- M.I. ODEGA FERNANDEZ y S. GUTIERREZ RONCO, Memoria del conjunto provincial de Madrid. Mapa escala 1:200.000, mapa provincial de Madrid, Madrid, 1987.
- E. OLIVA ESCRIBANO, Bibliografía de Madrid y su provincia, Madrid, 1967.
- J. OLIVER ASIN, Estudios sobre la toponimia madrileña "La Salmedina" y "Vaciamadrid", "RBAMAM", 56 (1948), 172-179.
- J. OLIVER ASIN, El ambiente cultural y militar de Madrid musulmán, "RBAMAM", 61-62 (1951), 259-288.
- J. OLIVER ASIN, Historia del nombre de Madrid, Madrid, 1959.
- J. OLIVER ASIN, La industria de Madrid en la Edad Media, "BCOI", 245 (1963), 15-24.
- J. OLIVER ASIN, Notas para la historia de la industria madrileña, desde la fundación de la villa hasta 1400, Conferencia de 30 de noviembre de 1962 en Cámara Oficial de Industria de Madrid, Madrid, 1963.

- N. ONECA CARRILLO y J. QUILIS PASTOR, Bodas regias y festejos (desde los Reyes Católicos hasta nuestros días). Recopilación histórica 1469-1906, Madrid, 1906.
- J. ORTEGA RUBIO, Historia de Madrid y de los pueblos de su provincia, II, Madrid, 1921.
- E. PASTOR MATEO, Catálogo de los fondos documentales del Archivo de la Villa referentes a gremios, oficios y profesiones, "RBAMAM", 55 (1947), 393-462.
- E. PASTOR MATEO, Noticias sobre la organización profesional durante la Edad Media, "RBAMAM", 50-60 (1950), 261-289.
- E. PEREZ Y AGUADO, Organización municipal de Madrid en la Edad Media, Madrid, 1907.
- M.C. PRIEGO, Noticia sobre la necrópolis visigoda de La Torrecilla (La Aldehuela Madrid), "XIV Congreso Nacional de Arqueología", 1979, 1261-1264.
- T. PUÑAL FERNANDEZ, El mercado en Madrid en la Baja Edad Media, Madrid, 1992.
- T. PUÑAL FERNANDEZ, Caminos y Mercaderes en el Concejo de Madrid, "Caminos y caminantes por las tierras del Madrid Medieval", III Jornadas de Historia Medieval de la A.C. ALMUDAYNA), Madrid, noviembre de 1991, (en prensa).
- T. PUÑAL FERNANDEZ, La sociedad burguesa madrileña en la España de los Reyes Católicos, "Congreso Internacional, La Burguesía Española en la Edad Moderna", Madrid, 1991, (en prensa).
- A. QUINTANA RIPOLLES, La provincia de Madrid bajo la dominación árabe, "Cisneros", IV, 4, (1953), 21-23.
- A. QUINTANA RIPOLLES, La provincia de Madrid bajo la dominación visigoda, "Cisneros", IV, 7 (1954), 47-48.
- A. QUINTANA RIPOLLES, La reconquista de Madrid. Los tres Alfonsos VI, VII y VIII, "Cisneros", IV, 8 (1954), 77-80.
- A. QUINTANA RIPOLLES, La provincia de Madrid. retaguardia de la Reconquista. Del rey Santo al rey Cruel (siglos XIII-XIV), "Cisneros", V, 10 (1955), 37-43.
- J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, Introducción al mundo rural madrileño, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 97-111.
- A. ROMEU DE ARMAS, Los Reyes Católicos y Madrid, Madrid, 1962.
- F. de RUJULA y J. RUJULA, Índice de los caballeros hijosdalgo de la nobleza de Madrid, Madrid, 1920.
- F.C. SAINZ DE ROBLES, Motivos que determinaron la exaltación de Madrid a capitalidad de España. Ensayo de interpretación histórica, Madrid, 1933.

- F.C. SAINZ DE ROBLES, Por qué es Madrid capital de España (Tema de interpretación histórica), Madrid, 1949.
- A. SANCHEZ, Historia de la Industria de Madrid a través de pragmáticas, cédulas reales, ordenanzas, Madrid, 1972.
- G. SANCHEZ, El fuero de Madrid y sus derechos locales, Madrid, 1932.
- J. SANZ DONAIRE, Geomorfología del entorno de Madrid, "Boletín de la Real Sociedad Geográfica", CXV (1979), 53-83.
- J. SANZ GARCIA, Doscientas fichas de planos sobre Madrid y su alfoz, "Gheographica", 1 (1972), 57-64.
- J. SANZ MARTINEZ, Mejorada del Campo, Rivas del Jarama. Estudios Históricos, Madrid, 1919.
- C. SEGURA GRAIÑO, El Concejo de Madrid y las Cortes de Castilla, en J.C. DE MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 15-21.
- C. SEGURA GRAIÑO, A modo de introducción a la historia del Madrid Medieval, en J.C. DE MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 1-15.
- C. SEGURA GRAIÑO, Los espacios femeninos en el Madrid Medieval, Madrid, 1992.
- J. SIMON DIAZ, Libros madrileños de los siglos de Oro, "Revista de Literatura", III (1953), 131-162.
- J. SIMON DIAZ, Bibliografía madrileña, "RBAMAM", 61-62 (1951), 449-465; y 68 (1954), 501-513.
- J. SIMON DIAZ, Fuentes para la historia de Madrid y su provincia, Madrid, 1964.
- M. TERRASSE, La región de Madrid d'après les "Relaciones Topográficas (Peuplemente voies de communications)", "Melanges de la Casa de Velázquez", IV (1968), 143-172.
- P. TEXEIRA, Topographia de la villa de Madrid, Madrid 1656, ed. Madrid, 1980.
- E. TORMO, El estrecho cerco del Madrid de la Edad Media por la admirable colonización segoviana, "BRAH", CXVIII (1946), 47-205.
- E. TORMO, Las murallas y las torres, los portales y el alcázar del Madrid de la reconquista, creación del califato, Madrid, 1945.
- L. TORRES BALBAS, Talamanca y la ruta olvidada del Jarama, "BRAH", CXLVI (1960), 235-266.
- C. TRAVESI DE DIEGO, Las relaciones campo-ciudad en el Madrid Medieval, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 113-121.
- F. URGORRI CASADO, El ensanche de Madrid en tiempos de Enrique IV y Juan II,

"RBAMAM", 67 (1954), 197-238.

F.D. WITE, *La villa de Madrid corte de los Reyes Católicos de España*, Madrid, 1605.

J. ZOZAYA STABEL-HANSEN, Las islamización en la provincia de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980, 77-83.

## 5. INSTITUCIONES RELIGIOSAS MADRILEÑAS

M. AGULLO, El hospital y convento de la Concepción de Nuestra Señora (La Latina), "Villa de Madrid", XIII (1975) y XIV (1976).

C. de ARTEAGA, Beatriz Galindo "La Latina", Madrid, 1975.

L. CABALLERO ZOREDA, Cristianización y época visigoda en la provincia de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980.

J.M. CASTELLANOS OÑATE, La iglesia mayor de Santa María de la Almudena: reconstrucción ideal de su arquitectura, "AIEM", XXVII (1989), 77-100.

A. COLMENARES Y ORGAZ, Iglesias y conventos de Madrid, "Exposición del Antiguo Madrid" (Catálogo General Ilustrado), Sociedad Española de Amigos del Arte, 1926, 93-103.

A. COLMENARES Y ORGAZ, Noticias de algunos templos madrileños desaparecidos, "Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas", LII, (1945), 63-78.

P. CORELLA SUAREZ, Alonso de Covarrubias en la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Móstoles, "Al-Andalus", XXX, 2 (1962), 389-397.

P. CORELLA SUAREZ, Leganés, su arte y su historia, "Homenaje a Joseph ChurrieRa", Leganés, 1976.

P. CORELLA SUAREZ, Arquitectura religiosa de los siglos XVII y XVIII en la provincia de Madrid. Estudio y documentación del partido judicial de Getafe, Madrid, 1979.

P. CORELLA SUAREZ, Iglesia Catedral de Santa María Magdalena de Getafe, "XX Siglos. Cristianismo en Madrid", Madrid, 2, 1992, 70-75.

Cristianismo en Madrid, "XX Siglos", 2, Madrid, 1992

B. CUARTERO Y HUERTA, Orígenes de la Archicofradía sacramental de San Isidro e introducción a sus corridas de toros en los siglos XVIII y XIX, "AIEM", II (1967), 83-97.

J.L. DOMINGUEZ RUIZ, El cardenal Cisneros y el monasterio de Santa María de la Cruz, Memoria de Licenciatura leída en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas, Salamanca, 1984.

J.M. ENRIQUEZ DE SALAMANCA y M. VERDASCO, Historia de la parroquia de

Santa Cruz de Madrid, Madrid, 1988.

G. ESPARRAGUERA CALVO, Las iglesias mudéjares madrileñas: estado de la cuestión, "Madrid del siglo IX al XI", Madrid, 1990.

M. ESTELLA, El convento de Santo Domingo el Real de Madrid, "Villa de Madrid", XVI (1976), II, 59-67.

M. ESTELLA, La iglesia parroquial de Pinto, "AIEM", XVI (1979), 1-39.

M. ESTELLA, Los artistas de las obras realizadas en Santo Domingo el Real y otros monumentos madrileños de la primera mitad del siglo XVI, "AIEM", XVII (1980), 41-65.

M. FERNANDEZ GARCIA, Las campanas de Buitrago y su tierra desde el s. XV, "Cisneros", 31 (1965).

M. FERNANDEZ GARCIA, La cofradía sacramental de la tierra de Buitrago desde el siglo XVI, "AIEM", II (1967), 137-157.

F. FITA, Martín Domínguez, arcediano de Madrid, "BRAH", X (1886), 189-194.

M. de FORONDA Y AGUILAERA, La abadía de San Martín de Madrid y la buena Dicha (1126-1524). Apuntes históricos, Madrid, 1911.

P. GARCIA BARRIUSO OFM, San Francisco el Grande de Madrid. Aportación documental para su historia, Madrid, 1975.

M. GIL DE GALENCHANA, Iglesia del Convento de San Francisco de Madrid. Lápidas e inscripciones que tenían y se hallaban colocadas en las paredes de dicho convento en el año 1766 que comenzó su demolición, "Nueva Academia Heráldica", 1914, 10-15.

J. GIL DE ZAMORA, De preconiis hispanie, Madrid, 1955.

M. GOMEZ IGLESIAS, La Torre de San Nicolás en Madrid, "Archivo Español de Arte y Arqueología", 8 (1927), 129-132.

L. GOMEZ NIETO, Ritos funerarios en el Madrid Medieval, Madrid, 1991.

L. GONZALEZ ALONSO GETINO, Centenario y Cartulario de nuestra comunidad. Historia de la primera época del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, "Ciencia Tomista", XIX-XX (1919).

M.M. GRAÑA CID, Frailles mendicantes y caminos en el Madrid Medieval, "Red viaria en el Madrid Medieval", (V Curso de Historia de Madrid Medieval), Madrid, 1992, (en prensa).

J. IZQUIERDO MARTIN y otros, Religiosidad barroca y oligarquías urbanas: la estrategia del clero regular madrileño, en S. MADRAZO y V. PINTO, "Madrid en la Edad Moderna...", 265-301.

M. KREISLER PADIN, Notas y noticias sobre la capilla de la congregación del Cristo de

San Ginés, "RBAMAM", 23 (1929), 333-352.

C. LARQUIE, Barrios y parroquias urbanas: el ejemplo de Madrid en el siglo XVII, "AIEM", XII (1986), 33-63.

A. LOPEZ OFM, San Francisco en Madrid, "AIA", I (1914), 286-289.

M. LUNA, La caridad en Madrid, o sea una guía de pobres y bienhechores en el conocimiento de las instituciones de caridad y beneficencia existentes en Madrid, Madrid, 1907.

M. MARTINEZ SANZ, Noticia de la fundación, bellezas artísticas y gracias espirituales de que goza la capilla de Nuestra Señora y San Juan de Letrán de Madrid, Madrid, 1917.

P. MATA, La capilla de los Vargas (San Juan de Letrán), "La Ilustración Española y Americana", LIX, 8-9 (1915), 33, 685-687.

I. MATEO GOMEZ y M. DIAZ PADRON, Juan Correa de Vivar y los retablos del convento de clarisas de Grñón, "AIEM", XVIII (1981), 91-97.

M. MONTERO VALLEJO, Estructura eclesiástica y religiosidad madrileñas, "Cristianismo en Madrid...", 20-29.

A. de la MORENA, Historia de las iglesias donde rezaba S. Isidro, "San Isidro Labrador de la villa y Corte...", 97-124.

A. MUÑOZ FERNANDEZ, Parentesco artificial/parentesco natural en la vertebración social de las cofradías devocionales. Dos ejemplos madrileños de los siglos XV y XVI, "CEIRA", I (1990), 369-391.

A. MUÑOZ FERNANDEZ, Los santuarios en el arciprestazgo madrileño, siglos XIII-XVI, "Cristianismo en Madrid...", 53-56.

P. NAVASCUES, La ermita de Santa María la Antigua de Carabanchel (Madrid), "Al-Andalus", XXVI (1962), 191-200.

P. NAVASCUES, La iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Móstoles, "Al-Andalus", XXX (1962), 389-397.

L. NIÑO AZCONA, Biografía de la Parroquia de Santa Cruz de Madrid, Madrid, 1955.

I. OMAECHAVARRIA, San Antonio de la Cabrera, "AIA", XVI, 60 (1965).

L. ORTEGA LAZARO, Antón Martín y su hospital en la calle de Atocha de Madrid, 1500-1936, Madrid, 1981.

L. ORTEGA LAZARO, Antón Martín, un hermano hospitalario, "Cristianismo en Madrid...", 105-113.

J. PEREZ DE GUZMAN, Los archivos parroquiales de Madrid, "La Ilustración Española y Americana", XXVIII, 22-23 (1884), 11, 182-183.



- M.I. PEREZ DE TUDELA Y VELASCO, Madrid en la documentación de Santo Domingo el Real, "La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI", II, Madrid, 1985, 991-1010.
- V. PINTO y otros, La iglesia rural madrileña. Organización y control religioso (siglos XVI y XVII), en S. MADRAZO y V. PINTO, "Madrid en la época Moderna...", 69-95.
- J.L. de los REYES LEOZ, La cofradía de la Soledad. Religiosidad y beneficencia en Madrid (1567-1651), "HS", XXXIX, 79 (1987), 147-184.
- J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, El monasterio de San Jerónimo el Real de Madrid. Estudio de una unidad económica de producción y explotación bajomedieval (1464-1510), Memoria de Licenciatura inédita. Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidades religiosas, "AEM", 19 (1989), 573-586.
- J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, Monasterios y conventos en la villa de Madrid, siglos XI al XV, "Cristianismo en Madrid...", 48-52.
- J.R. ROMERO Y FERNANDEZ-PACHECO, Organización religiosa del Madrid Medieval, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 35-150.
- P. SAURA, Inventario del archivo de San Francisco el Grande de Madrid, en "Archivo Ibero Americano", XXVIII (1927), 93-100.
- C. SEGURA GRAIÑO, Un ejemplo de religiosidad femenina en Madrid en el tránsito del medievo a la modernidad, "Cristianismo en Madrid...", 57-62.
- W. SERRA, San Francisco el Grande, Barcelona, 1954.
- J.M. SUAREZ SANCHEZ, Iglesia de San Sebastián. Pequeña historia de una parroquia matritense, Madrid, 1965.
- M. TEZANAS GANDARILLAS, El mudéjar religioso madrileño, "Cristianismo en Madrid...", 41-47.
- E. TORMO, Las iglesias del Antiguo Madrid, Madrid, 1985, (3ª ed.).
- E. VERA IÑIGUEZ, Archivo parroquial de la iglesia de San Pedro ad vincula de Vallecas, Madrid, 1961.
- G. VICENTE, La iglesia de Santa María de Getafe, "Boletín de la Sociedad Española de Excursiones", XXVI (1918), 189-191.
- C. de Jesús VIDAL, Breve reseña histórica del covento de Santo Domingo el Real de Madrid desde su fundación, Santiago, 1946.
- E.F. VILLAMIL, Notas sobre la iglesia del hospital real de la Corte, Madrid, 1928.

## 6. DEVOCIONES MADRILEÑAS

- M. AGULLO, Documentos sobre las fiestas del Corpus en Madrid y sus pueblos, "Segismundo", 8 (1972), 51-63.
- J. AMADOR DE LOS RIOS y J. SERRANO, El arca sepulcral de San Isidro Labrador, Patrono de Madrid, conservada en la iglesia parroquial de San Andrés, "Museo Español de Antigüedades", V (1874), 593-625.
- F. ARQUERO SORIA, La Virgen de Atocha, "Temas Madrileños", "Instituto de Estudios Madrileños", Madrid, 1954.
- M.R. BIENES GOMEZ-ARAGON, Isidro Labrador y la batalla de las Navas de Tolosa, "San Isidro Labrador patrono de la Villa y Corte"..., 85-96
- G. CALVO MORALEJO, Santa María de la Cruz, "Antonianum", 50 (1975), 561-575.
- G. CALVO MORALEJO, Santa María de la Cruz: Apariciones marianas en el siglo XV y nueva advocación de la Virgen, "Cuadernos de Historia de la Teología", 5, (1979).
- A. COLMENARES Y ORGAZ, Los patronos de Madrid y otros santos, "Exposición del Antiguo Madrid. Catalogo General Ilustrado", Madrid "Sociedad Española de Amigos del Arte", Madrid, 1926, 107-111.
- A. DENNIS, Saint Isidro labrador: patrón of Madrid, Madrid, 1981.
- C. DIAZ Y DIAZ, Nótula sobre el manuscrito de la Leyenda de San Isidro, "San Isidro labrador patrono de la villa y Corte"..., 45-48.
- T. DOMINGO PALACIOS, Ensayo histórico crítico sobre la Santa Imagen de Nuestra Señora de la Almudena, Madrid, 1881.
- M. DONADO LOPEZ, La ermita de Nuestra Señora de la Concepción, Getafe, 1982.
- M. DONADO LOPEZ, El Getafe de la iglesia chica, Getafe, 1985.
- J.M. ESCUDERO DE LA PEÑA, Fiestas del Corpues en Madrid (siglo XV), "RBAM", I, 8 (1871), 124-126.
- V. ESPINAS MOLTO, Antaño o un Corpus viejo en Madrid. Retablo eucarístico. Evocación del siglo XVI, Madrid, 1922.
- M. FERNANDEZ GARCIA, Devoción de San Isidro en la región de Buitrago y Valle de Lozoya, "San Isidro labrador patrón de la villa y Corte"..., 175-187.
- P. FERNANDEZ MARTIN, Antiguas Virgenes de Madrid, "AIEM", X (1970), 265-295.
- F. FITA, Nuestra Señor de Valverde y la Armada Invencible, "BRAH", XXXV (1899), 526-544.
- J.M. FLORIT, Una imagen de San Isidro Labrador, "Boletín de la Sociedad Española de Excursiones", XXX, 4º trimestre (1922), 303-304.

- J. FRADEJAS LEBRERO, La Virgen de la Almudena, Madrid, 1959.
- I. GARCIA DE ANDRES, Juana de Azaña, Juana de Cubas, Juana de la Cruz, la Santa Juana, Numancia de la Sacra y Cubas, 1992.
- Z. GARCIA VILLADA, San Isidro Labrador en la historia y en la literatura, "Razón y Fe", Madrid, 1922.
- J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte" de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María, "HS", 36 (1984), 601-627.
- J. GOMEZ LOPEZ e I. GARCIA DE ANDRES, Sor Juana de la Cruz, mística e iluminista toledana, Toledo, 1982.
- A. HIDALGO BELLOSO, San Isidro Labrador, Bilbao, 1962.
- Homenaje bibliográfico del INLE a Nuestra Señora de la Almudena con motivo de su coronación el día 10 de noviembre de 1984, "Bibliografía Hispánica", nº 3, (1943), 229-231.
- A. HUARTE, Nuestra Señora de Madrid, "RBAMAM", 2 (1924), 363-377.
- La Iconografía de San Isidro, "Villa de Madrid", nº 20-21.
- J. JURADO SANCHEZ y otros, Espacio urbano y propaganda política: las ceremonias públicas de la monarquía y Nuestra Señora de Atocha, en S. MADRAZO y V. PINTO, "Madrid en Epoca Moderna...", 219-263.
- S. LINO ESTRADA, Leyenda de Nuestra Señora de Valverde, cuya imagen se venera en el término de Fuencarral, provincia de Madrid, Madrid, 1901.
- V. LOPEZ JUSTO, Tercer Centenario de la Canonización de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. la vida del bienaventurado Santo y la bula de su canonización, Madrid, 1921.
- J.R. MELIDA Y ALINARI, Las arcas sepulcrales de San Isidro Labrador, "La Ilustración Española y Americana", 19 (1896), 299-302.
- M. MONTERO VALLEJO, La devoción concepcionista. un arraigado particularismo en el Madrid Medieval, "AIEM", XXVIII (1990), 391-412.
- F. MORENO CHICHARRO, San Isidro Labrador: biofría crítica, Madrid, 1981.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Fiestas laicas y fiestas religiosas en el Madrid Medieval, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 151-175.
- A. MUÑOZ FERNANDEZ, Creación popular e intervención clerical en la producción de la tradición hagiográfica de San Isidro, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval...", 177-193.
- M. ORIHUELA MAESO, Iconografía de San Isidro y Santa María de la Cabeza, "RBAM de Madrid", 6 (1980), 27-48.

M. PAZ HERRERO LORENZO, Los milagros de San Isidro. Códice de Juan Diácono, Madrid, 1988.

C. SAINZ DE LOS TERREROS, San Isidro Labrador. Colección de artículos publicados en el Boletín de la Real e Ilustre Congregación de Naturales de Madrid, desde 1948 a 1957, Madrid, 1957.

SAN ISIDRO Labrador patrono de la Villa y Corte. IX Centenario de su nacimiento, Madrid, 1983.

N. SANZ MARTINEZ, El Códice de Juan Diácono, "San Isidro Labrador patrono de la Villa y Corte...", Madrid, 1983, 49-69.

J. SIMON DIAZ, Los votos concepcionistas de la Villa de Madrid, "AIEM", Madrid, 1954.

J. SIMON DIAZ, Bibliografía sobre San Isidro, "San Isidro Labrador patrono de la Villa y Corte...", Madrid, 1983, 31-43.

R.E. SURTZ, La madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina, "Nueva Revista de Filología Hispánica", XXXIII (1984), 483-491.

R.E. SURTZ, The Guitar of God. Gender, Power and Authority in the visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

J. TAZBIR, The cult of St. Isidore The Farmer in Europa, "Poland at the 14th International Congress of Historical Sciences in San Francisco", Wrocław, 1975, 99-111.

J.L. URRUTIA, Cubas, desconocido Lourdes junto a Madrid, Madrid, 1992.

VIRGENES de Madrid, "IEM", Madrid, 1966.

**PRIMERA PARTE**

**LA TIERRA DE MADRID**

**EL ESPACIO RURAL Y LOS SACRA**

## **I. LA ARTICULACIÓN DEL ESPACIO Y SUS INSTANCIAS**

### **ORGANIZADORAS: LA COMUNIDAD DE VILLA Y TIERRA Y EL ARCIPRESTAZGO**

En obras de similar signo académico a la que ahora se presenta, me refiero tanto a tesis doctorales como a memorias de licenciatura, siempre que el tema lo propicia viene siendo práctica común insertar un capítulo, más o menos extenso, dedicado a la descripción física del espacio tratado. Orografía, clima, hidrografía, composición geológica de los suelos y vegetación, suelen ser las variables físicas más usualmente exployadas en un discurso plagado de tecnicismos, no siempre asimilables en una primera lectura, y cuya conexión con los procesos históricos posteriormente analizados es meramente epidérmica. Frente a esta modalidad de trabajos, algunos historiadores surgidos esencialmente de los centros universitarios salmantino y vallisoletano, a lo largo de los últimos años, han venido desarrollando estudios de alcance regional, subregional e incluso comarcal en los que tratan de aprehender "un espacio, una sociedad, una organización del primero por la segunda. Los tres vistos como elementos inexorablemente imbricados, permanentemente cambiantes en sí mismos y en sus efectos sobre los otros dos"<sup>1</sup>.

No me interesa especialmente insistir en el primero de los procedimientos mencionados, tan sólo dibujar unas líneas generales en apoyo explicativo al correspondiente apartado referido al territorio y el poblamiento. Obviamente este trabajo tampoco pretende llevar hasta las últimas consecuencias las propuestas metodológicas sugeridas por los estudiosos del espacio y su organización social en

el tiempo; no es este el cometido que me he propuesto. Sin embargo, si creo necesario integrar, en la medida de lo posible, las enseñanzas de esta segunda opción, pues son precisamente estos contenidos los que me proporcionarán el andamiaje estructural de base sobre el que voy a superponer los contenidos devocionales detectados en las fuentes documentales utilizadas. Es más, al seguimiento de las conexiones existentes entre el continente -un espacio político, social y administrativamente determinado- y el contenido -las devociones- confiero la importancia de ser uno de los principales hilos conductores, metodológicamente hablando, de esta investigación tal y como más adelante será formulada.

Paso, por tanto, a describir las circunstancias históricas y los modelos organizativos que dan forma al marco de estudio acotado.

## **1. RASGOS GEOFÍSICOS DEL ESPACIO: DE LA MARCA MEDIA MUSULMANA A LA TRANSIERRA CASTELLANA**

### **1.1. Madrid en el sistema de organización territorial de la Marca Media**

El enclave de Madrid como centro cabecera de un distrito rural adquiere verosimilitud histórica en época musulmana y así lo refrendan las fuentes arqueológicas y escritas. El año 851 Muhammad I refuerza la fortaleza madrileña junto a las de Calatrava, Talamanca y Peñahora. El dato ampliamente difundido por los historiadores locales<sup>2</sup> nos lleva a considerar una realidad evidente, este núcleo se inscribe en el área territorial de la Marca Media y su surgimiento<sup>3</sup> o

relanzamiento obedece a la lógica de ordenación territorial de esta circunscripción política, lógica que pasaba por criterios de control y defensa de las vías de comunicación transversales y verticales que conectaban con los pasos de montaña del Sistema Central, auténtica barrera natural que separa las dos mesetas y en el siglo XI los dominios cristianos de los musulmanes.

Frente a Toledo, gran ciudad de la Marca y posterior capital de la taifa toledana, Madrid se configuraba con Talavera, Alcalá y Guadalajara como un núcleo urbano menor que en su caso concreto jugaba un estratégico papel en la organización defensiva del sector central de la Marca Media. Si en términos globales la taifa toledana cumplía una misión decisiva en el control de las comunicaciones entre la meseta, la zona levantina y los valles del Guadiana y Guadalquivir<sup>4</sup>, Madrid, por su ubicación, se erige como una pieza angular del sistema. Al encontrarse en la confluencia de dos cursos fluviales y, consiguientemente, de dos rutas terrestres -una que a través del Henares y Jalón comunicaba con Zaragoza y el valle del Ebro; la otra siguiendo el curso ascendente del Jarama confluía en el paso natural de Somosierra<sup>5</sup> dando acceso a la meseta norte. Controlar este nudo de comunicaciones y vigilar los pasos de la sierra en su sector occidental era la principal función de la fortaleza matritense.

El sistema anteriormente descrito se veía completado con una serie de fortalezas y torres vigías que servían de apoyo estratégico a los primeros. Así en la línea del Jarama, se encontraba Talamanca que al igual que Madrid, aunque de dimensiones más reducidas, tenía su muralla envolviendo a la villa y su almudena. No obstante, y a pesar de sus defensas, Talamanca era débil y no impidió, como recuerda Julio González, el paso de las tropas cristianas en varias ocasiones. Talamanca sería reforzada por otra pequeña ciudad fortificada Uceda y por Buitrago. En dirección norte-sur completaban esta línea defensiva las torres y atalayas de



Berrueco, Torrelaguna, Torremocha de Jarama, El Vellón, El Molar, Valdetorres de Jarama, Cerrotorralbo, Algete y Belvis. Este eje uníase por el sur con los castillos de Paracuellos y Rivas, los cuales, a su vez, junto con el de Cervera, ayudaban a la defensa de la ruta Toledo-Zaragoza, cuyo enclave fundamental en este tramo era Alcalá de Henares.

En el sector oeste de lo que sería más tarde territorio del alfoz madrileño, se orquestaba otro eje defensivo que siguiendo la ruta del Guadarrama aseguraba la defensa de Toledo frente a posibles penetraciones cristianas a través de los puertos de Fuenfría y Balatome. El enclave más destacado de este dispositivo lo constituía Calatalifa. Su emplazamiento no ha sido establecido definitivamente aunque se piensa que pudo ser el de la Cueva de la Mora excavado hace unos años por M. Retuerce Velasco. Hacia el sur, camino de Toledo, completaban la red los castillos de Olmos, principal bastión en la defensa de la Sagra, y el de Canales cuya misión radicaba en la defensa de Toledo concretamente. La comunicación entre la vía del Guadarrama, Toledo y Olmos con Madrid se establecía a través de la torre de Móstoles<sup>6</sup>.

Cuando tras la conquista cristiana de 1085, se produzca el trasvase del dominio territorial de manos musulmanas a los cristianos, éstos encontrarán un espacio regional, la Transierra, constituido por la parte de la taifa de Toledo situada entre el Tajo y la cordillera Central, en el cual se había mantenido una relativa densidad urbanas, jerarquizada a partir del núcleo toledano. Como hemos indicado, los pasos naturales de la sierra y los caminos terrestres que siguen los cursos fluviales constituyen el principal elemento ordenador del poblamiento. Sobre esta herencia y, por tanto, en línea de continuidad, actuarán las fuerzas sociales cristianas adaptando el territorio y sus enclaves a las necesidades de defensa y, con posterioridad a la consolidación de la frontera, a las necesidades económicas

organizadas en torno a un sistema de explotación agropecuaria.

## **1.2. La Extremadura castellana y la Transierra. Líneas generales de ordenación del espacio regional y comarcal.**

Aun cuando el peso de la herencia musulmana se hace evidente en el contexto regional acotado en el epígrafe, hemos de centrar la mirada esencialmente en épocas de dominación cristiana. La ocupación militar de estos territorios por parte de las fuerzas castellanas tienen como fecha inaugural 1085, año en el que acaece la capitulación de la ciudad de Toledo ante Alfonso VI. Recordemos que este hecho, decisivo por otra parte, se manifiesta como consecuencia lógica de la política castellana de intervención en el reino toledano. Intervención que a lo largo del siglo XI revistió la triple forma de las incursiones de saqueo, el fomento de los disturbios internos entre las taifas y la exigencia de tributos a los musulmanes<sup>7</sup>. La pujanza castellana se afianza considerablemente en un momento en el que el califato cordobés ha desaparecido y sus heterogéneas fuerzas políticas se conducen por endémicas tendencias disgregacionistas.

Aunque la fecha no ha podido ser fijada con exactitud, la conquista de Madrid guarda relación y cierta si no total contemporaneidad con la de Toledo. A este respecto, hay quien defiende que la toma de la fortaleza se produjo en 1083 durante las campañas preparatorias a la toma de la capital de la taifa. Otros, en cambio, ven más probable que sea precisamente la caída de Toledo lo que provoca la entrega de los lugares más próximos e importantes entre los que figuraba Madrid<sup>8</sup>.

Como es sabido este no fue un proceso lineal. La irrupción de los almorávides en la Península y su empuje combativo (en sólo nueve años, de 1090

a 1099, realizaron sendas campañas contra Toledo cercando esta ciudad, asolando su comarca y recuperando ciertos enclaves de interés estratégico) restó eficacia a la ocupación de territorios llevada a cabo. La situación se agrava en la medida en que con los monarcas sucesores de Alfonso VI, doña Urraca y Alfonso I, decreció el interés por la defensa de esta zona. Los musulmanes habían ocupado de nuevo Alcalá de Henares en el año 1108 y ello suponía un claro peligro para los concejos de la Transierra y tierras de los de la Extremadura, particularmente Madrid y Segovia. Durante estos años sabemos que fueron los concejos más afectados los primeros en reaccionar; en 1109 las huestes concejiles de Madrid y Segovia cercaron Alcalá sin éxito. Alcalá venía a ser el vértice de la cuña almorávide que se unía por el suroeste con el castillo de Oreja y por el sureste con el de Uclés<sup>9</sup>. Ante esta situación, el reinado de Alfonso VII supuso para los territorios referidos un punto de inflexión. Durante este reinado se recupera Alcalá de Henares (1118) y Oreja (1139), se crea una línea defensiva sólida y se reactiva la repoblación de Madrid y las tierras que actualmente forman la Comunidad Autónoma<sup>10</sup>.

Ciertamente, se considera que hasta la batalla de las Navas de Tolosa (1212) no se consolida definitivamente la ocupación cristiana de la comunidad de Villa y Tierra y de todo el sector circundante de la Marca Media que se dio en llamar Transierra. Sin embargo, no es menos cierto que durante el tracto temporal que acotan los años 1085 y 1212 y con las dificultades propias, no cesaron las iniciativas de repoblación, en especial y como ya se ha indicado a partir del reinado de Alfonso VII. En los períodos de mayor virulencia del peligro almorávide pierde eficacia para los cristianos el sistema defensivo de la época del Califato y, consecuentemente, sufre una radical estructuración ya que el peligro ahora procede no del norte sino del sur. Por ello se refuerzan las plazas defensivas que readaptadas seguían siendo eficaces y el territorio se jalona de una red de torres que en el caso de Madrid darán lugar a algunas aldeas en el sector sur de su alfoz. De ello me ocuparé en el

siguiente epígrafe.

De momento, quiero destacar cómo a lo largo de estos años de los siglos centrales de la Edad Media, (1015-1212) los modos de ocupación y repoblación llevados a efecto por sus características específicas confirieron rasgos peculiares y unitarios a este conjunto territorial. El marco jurídico foral aplicado y la organización concejil resultante han sido señaladas como los principales causantes de todos esos peculiarismos. No creo que sea este el momento de entrar en minuciosas reflexiones sobre el primero<sup>11</sup>. Respecto al segundo reseñaré únicamente los aspectos que muestran mayor relevancia en orden a la formulación de una de las principales hipótesis de trabajo que guían esta primera parte de la investigación.

*Centrados en este elenco de prioridades estimo oportuno dirigir nuestra atención hacia el concejo entendido como unidad de ordenación y control territorial, no ya tanto en relación con las necesidades de defensa, sino en función de los intereses organizativos de los agentes socio-económicos que cristalizan en estas tierras de frontera. En términos macroespaciales bajo la soberanía castellana los concejos con entidad de ciudad o villa que se crean constituyen el elemento básico de ordenación territorial generando todos ellos, en tanto que núcleos mayores aunque con diferentes magnitudes entre sí, las redes básicas del poblamiento<sup>12</sup>. En esta línea apunta el excelente trabajo de A. Barrios y A. Martín sobre el poblamiento del conjunto subregional que al sur del Duero formaban los territorios diocesanos de Ávila y Segovia<sup>13</sup>. Lamentablemente por el momento no existen trabajos comparables que se refieran a otras áreas del conjunto territorial en el que venimos moviéndonos.*

Al sur del Sistema Central y norte del Tajo, la existencia de estos núcleos urbanos mayores no surge propiamente al compás de la repoblación. Más bien, hay

que hablar de una orquestación del sistema concejil que se supone en clara línea de continuidad con los núcleos preexistentes de épocas musulmana, los cuales, a medida que se aleja la frontera y el peligro de la guerra, se van recubriendo de actividades propiamente urbanas<sup>14</sup>. Al norte del Tajo y a finales del siglo XII se perfilan como concejos organizados los núcleos urbanos de Hita, Guadalajara, Uceda, Madrid, Maqueda, Magán y Talavera<sup>15</sup>. Si nos centramos en el conjunto espacial próximo a Madrid y actual provincia, encontramos una serie de enclaves que actúan de cabeceras del territorio cuyos centros mayores eran Madrid y Alcalá de Henares frente a los de dimensiones más reducidas como Buitrago -el único que no parece superponerse a un antecedente musulmán-, Talamanca, y Uceda. El sureste y todo el bloque occidental hasta el sur es territorio dependiente del concejo de Segovia sin que en el se encuentre núcleo cabecera alguno, sólo unidades menores de poblamiento; al sur las tierras de Olmos e Illescas cierran los límites madrileños actuales<sup>16</sup>.

Queda pendiente estudiar pormenorizadamente la lógica que preside la distribución y jerarquía demográfica de estos lugares citados en relación a Madrid y su área subregional. Un segundo paso radica en el conocimiento de la relación que se crea entre los distintos núcleos y la ordenación del espacio que dentro de ellos se establece, plantilla metodológica sobre la que operan A. Barrios y A. Martín en el citado trabajo. Teniendo en cuenta que el marco espacial de esta investigación se circunscribe a la villa de Madrid y su territorio jurisdiccional se comprende fácilmente que éste último sea el ámbito de relaciones que propiamente nos interesa. Por ello intentaré glosar las características de esta ordenación de los territorios locales anudados en torno a las villas o ciudades.

Durante los años que transcurren entre finales del siglo XI y primeros años del siglo XIII se da una coincidencia entre el período de conquista y la

consolidación de la repoblación cristiana tanto en la Extremadura castellana como en la Transierra. En el seno de las instituciones concejiles se producirán una serie de transformaciones que se reflejan de forma efectiva en los textos forales y que afectan a las relaciones de poder teniendo claras repercusiones en la ordenación intraterritorial de los alfores. En efecto, si ha quedado dicho que el marco jurídico foral aplicado y los concejos son los elementos que dotan de peculiaridad y unidad a las regiones fronterizas cristianas de los siglos XI al XIII, uno de los rasgos que definen a estos últimos, los concejos, como centros de poder es, a decir de J. M. Monsalvo Antón, "la proyección señorial, es decir, un ámbito específico jurisdiccional- territorial de su dominación (...) esta proyección suele materializarse en la existencia de un alfoz o tierra cuyas aldeas y habitantes están sometidos por vínculos de subordinación más o menos profundos al centro político concejil cuyas decisiones vinculantes les afectan"<sup>17</sup>. Lejos presentarse aislado este rasgo queda entrelazado a otros tres, a saber: 1. disponibilidad de un personal político propio, unos oficiales que proceden y respetan a la comunidad de la cual proceden ; 2. el ejercicio de unas funciones estatales de forma soberana en concurrencia y dentro del sistema feudal con reyes y señores, juzga, legisla, gobierna, combate, coacciona, se autofinancia, recauda, extrae y redistribuye parte del excedente; 3. finalmente, aun cuando éste no es un rasgo estructural definitorio tan rotundo, el concejo se caracteriza por un estatuto jurídico personal y colectivo muy ventajoso: franquicias y libertades para amplios sectores de población.

Este es el resultado final al que llevan las transformaciones sociales y las relaciones de poder verificadas en los concejos de frontera durante el arco temporal que antes señalé. Hasta llegar a él se dio un proceso evolutivo para el que Monsalvo Antón hace una propuesta de periodización, flexible según él, que se adapta a tres secuencias cronológicas: desde finales del siglo XI y mediados del XII es cuando se produce la irrupción del sistema político concejil en la sociedad de frontera; de

la segunda mitad del siglo XII a los primeros años del siglo XIII en la que se constata la quiebra progresiva de las estructuras unitarias de los concejos; y finalmente el siglo XIII que trae consigo el triunfo de las élites urbanas<sup>18</sup>.

La organización territorial de los concejos también encuentra sus puntos de inflexión evolutiva en esta periodización. Inicialmente hemos de pensar en la existencia de un alfoz, demarcación o distrito rural de los núcleos cabeceras, tal cual es el de Madrid, como una realidad previa, en este caso heredada de la época musulmana y que aún no ha adquirido la fisonomía de señorío urbano o concejil. Bajo este estado no situaríamos en el primer período acotado por Monsalvo. Durante el siglo XI no hay coincidencias entre el "concilium" y un territorio subordinado; las aldeas no se hallaban jerarquizadas administrativamente; no había dependencia de una aldea frente a núcleos de mayor rango físico y si aparece algún apunte de jerarquización éste es más de índole económica que jurisdiccional<sup>19</sup>. No parece que cambie excesivamente esta situación entre fines del siglo XI y la primera mitad del siglo XII. Aunque apenas contamos con testimonios documentales, en estos momentos podría haber un alto grado de indiferenciación entre campo y ciudad tal como ha planteado J. Martínez Moro<sup>20</sup>. Quizá acaso sea posible la existencia de los "sexmos" urbano-rurales en estado rudimentario con vinculación de estos distritos a las colaciones urbanas, cuyos nombres tendrían en muchos casos pero sin que existan propiamente los sexmos como distritos administrativos que delimitasen lo rural de lo urbano. Adicionalmente, no parece factible una exclusión de los aldeanos del "concilium", sí tendrían en cambio algún vínculo orgánico con las colaciones en cuyo seno se escogen los cargos<sup>21</sup>.

Durante la segunda mitad del siglo XII y los primeros años del siglo siguiente, el sistema jurídico concejil alcanza plenitud y afirmación en todos sus requisitos. Será también entonces cuando el concejo creará un dominio señorial o





poder basado en la jurisdicción por el cual administra justicia, detrae y redistribuye excedentes por medio del fisco municipal, recauda todo tipo de tributos, organiza la distribución y consuno y vela por la protección social de sus vecinos. Tendrá un "dominio eminente" sobre ciertos espacios y sobre lo que acabarán constituyendo los "bienes de propios". Se configura de esta forma un señorío atípico ya que es de titularidad colectiva y está regulado por el derecho municipal propio. Este señorío concejil se materializará en beneficio de las villas, en detrimento de las aldeas y en beneficio, sobre todo, de los mayores propietarios residentes en los centros cabeceras.

Este último, es un aspecto de enorme transcendencia. Una vez que ha perdido interés la defensa del territorio frente a los musulmanes, el control de aparato concejil es el idóneo para el reciclaje de los caballeros. Estos, los grandes propietarios, gracias a la orientación de la política concejil explotarán a su favor los recursos del alfoz mediante la reserva de pastizales en los terrenos comunales, adehesamientos particulares más ventajosos, etc. A lo largo de este período, el concejo intervendrá en los bienes del alfoz, en las condiciones de poblamiento y los aprovechamientos agrarios fundamentales siempre en detrimento de los concejos de aldea dependientes de aquél; llevará a cabo también la explotación fiscal de los aldeanos, cada vez mejor estructurada administrativamente, sobre todo desde principios del siglo XIII con la organización de los sexmos rurales<sup>22</sup>.

El siglo XIII registra la cristalización de estas tendencias del sistema político fraguado en los concejos. Desde mi punto de vista, es destacable el paralelismo que recorre el proceso de articulación de unas estructuras jerárquicas de carácter vertical dentro de los concejos tanto en el plano social como en el territorial. Ambos planos con el concurso de otros ajustes históricos, se encuentran intimamente relacionados. Siguiendo con esta línea de exposición, he de insistir en que durante la segunda

mitad del siglo XIII descollan unas minorías dominantes en las ciudades, poderosas económicamente y que suelen coincidir con los dirigentes políticos de los mismos concejos. Debido a la jerarquización en el seno de la caballería, desde la segunda mitad del este siglo los caballeros villanos irán construyendo estructuras de linaje organizadas verticalmente. Los miembros de ciertas familias, muy reducidas en número, encontrarán en las villas y ciudades un poder fáctico de considerable solidez y unas redes de influencia tan extensas como para controlar los resortes del poder institucionalizado de los municipios. Cada vez menos guerreros estos caballeros pasarán a ser explotadores de tierras y ganados enriqueciéndose como rentistas con los recursos locales.

En paralelo al proceso anteriormente descrito, se fue produciendo una *exclusión o limitación de otros sectores sociales* -los vecinos villanos, moradores y arrabaleros, aldeanos propietarios, excusados de vecino, campesinos bajo dependencia dominical de señorío dentro del alfoz, campesinos bajo dependencia de señores jurisdiccionales- en su capacidad de acceso a los órganos de gobierno local. Por otro lado, los intereses fiscales de la monarquía en su juego de reajuste estatal que afectaba a las esferas concejiles impulsó la organización territorial administrativa de los alfoces mediante los sexmos y sus agentes fiscales.

En este contexto, las aldeas, aun cuando desarrollarán una tímida división técnica del trabajo administrativo a favor de sus pequeños concejos aldeanos, carecerán prácticamente de poder político siempre supeditado al concejo de la ciudad dominante, salvo en asuntos de gestión y decisiones secundarios.

En suma, la fusión de todas estas líneas de fuerza parcialmente esbozadas configuran como resultado las comunidades de Villa y Tierra cuya presencia al norte y sur del sistema montañoso Central es dominante<sup>23</sup>.

Este es el marco organizativo sobre el que nos vamos a mover y que puede quedar sintéticamente definido en dos pautas. Primero unos territorios cuya delimitación veremos más adelante anudados jurisdiccionalmente en torno a un núcleo de población mayor, de características urbanas previamente intensificadas en el cual actúan unas fuerzas sociales e institucionales en proceso creciente de identificación que ejercen su dominio sobre dicho territorio en una triple dimensión: propiedad, fiscalidad y justicia. El resultado es evidente, un conjunto territorial autónomo y jerarquizado a partir del núcleo nodal que lo aglutina. Y segundo, un marco de relaciones espaciales en el que las aldeas quedan en situación de subordinación y dependencia institucional respecto al núcleo que actúa como centro político rector<sup>24</sup>.

## **2. MADRID COMUNIDAD DE VILLA Y TIERRA, UN ESPACIO DE REFERENCIA**

### **2.1. La villa penetra el espacio rural. Organización administrativa del territorio**

¿Hasta qué punto son extrapolables al concejo madrileño los procesos arriba descritos y sus resultados?. Ciertamente son muchas las limitaciones de información que penden sobre Madrid y su alfoz desde la conquista hasta los siglos XIII y XIV en los que el volumen documental conservado se hace más fluido. A las deficiencias planteadas por las series documentales que básicamente se concentran en el Archivo de Villa y el Archivo Histórico Nacional en su sección de Clero, se suma la falta de estudios con esta orientación temática. Así pues, si exceptuamos el ya clásico trabajo que en 1949 publicara Rafael Gibert sobre El concejo de Madrid. Su

organización en los siglos XII al XV, el desierto bibliográfico es prácticamente dominante. En esta obra, con breves pinceladas en lo que se refiere a los siglos XII y XIII que ganan en nitidez a partir de la decimocuarta centuria, el autor confirma la suscripción del concejo madrileño a la fórmula organizativa de "comunidad de Villa y Tierra", criterio que aunque no sea más que a título de referencia general confirman otros autores<sup>25</sup>.

Hasta los fueros concedidos por Fernando III a Madrid en 1228 no se dispone de noticias documentales que prueben el vínculo entre villa y tierra para Madrid. En este texto foral por primera vez leemos "de aldeas taliter est statum: videlicet quod aldeae non sint separate a villa vestra. immo sint cum villa eo modo quo erant tempore regis Alfonsi bone memorie"<sup>26</sup>. Esta situación se retrotrae, al menos, al reinado de Alfonso VIII tal y como explícitamente reconoce el dicho documento. En este instrumento se puede observar, así mismo, que el vínculo queda datado justamente en el período que J.M. Monsalvo tipificaba como de cristalización del sistema político concejil de la Extremadura Castellana y la Transierra, la segunda mitad del siglo XII.

La falta de noticias explícitas previas no supone negar la existencia de un territorio jurisdiccionalmente poblado y dependiente de Madrid. Como afirma Gibert, esta situación de facto está implícita en las concesiones de términos que los reyes Alfonso VI, Alfonso VII y Alfonso VIII habían hecho a nuestra Villa, aunque en esos documentos no aparezcan mencionados núcleos poblados. Sucede, eso sí, que desconocemos los procesos y cronología de la repoblación de esta zona. Hasta prácticamente el siglo XIII, salvo algunas excepciones de la segunda mitad del siglo XII -concesiones de las aldeas de Rivas en 1152<sup>27</sup> y Carabanchel en 1181<sup>28</sup>- esta situación es la dominante. Gibert, finalmente, argumenta una antigua pertenencia privada de ciertos lugares y aldeas del alfoz que son detentados por moradores de

la villa lo que permitiría a ésta última reconducir el título de la jurisdicción sobre algunos lugares de la tierra<sup>29</sup>. Apoya esta argumentación la información que el concejo de Madrid dirige a Alfonso XI. La cuestión tratada fueron las lindes del sector noroeste del alfoz frente a los segovianos. Del mismo modo, se menciona la forma en la que las aldeas comprendidas en los términos fijados por Alfonso X "fueron siempre de caballeros y hombres de Madrid" relacionándose en el documento una serie de lugares entre los que figuran algunas ermitas<sup>30</sup>.

A pesar del carácter parco de las fuentes escritas, existen indicios suficientes como para ver en el siglo XIII delineado el organigrama socioinstitucional de una comunidad de Villa y Tierra como la madrileña y a medida que nos acercamos a la segunda mitad del siglo XV este organigrama cobra nitidez en sus perfiles.

Básicamente, la Villa, con el concejo rector al frente, ejercía su jurisdicción sobre la Tierra en las tres facetas esenciales que antes cité y que son, a saber: la propiedad, la fiscalidad y la justicia.

El tema de la tierra y las modalidades de uso y aprovechamiento que reviste, es una variable que adquiere relevancia en relación al estudio de las ermitas y su ubicación territorial como después veremos. Pero en este momento interesa, sobre todo, destacar cómo el concejo regula dos tipos de propiedades, los bienes del común y los de propios a través de los cuales ejerce evidentes formas de señorialización del espacio.

Los bienes de comunes eran aquellos sobre los que únicamente poseía el concejo una propiedad útil. Básicamente entraban en este grupo las fuentes, las plazas para ferias y mercados, ejidos, carreras para los caballos, los montes, dehesas, abrevaderos y arenales de las riberas de los ríos; al uso de estos bienes tenían

derecho los vecinos de la villa y tierra. Una primera nómina de estos lugares de uso comunal figura en la rúbrica XXXIX del fuero de Madrid y estas referencias se completan en la documentación concejil de la primera mitad del siglo XV<sup>31</sup>. Encontramos en este tipo de bienes los "montes de la villa" cuyos pastos, leña, retama, caza y pesca eran aprovechados comunamente. A finales del siglo XV sabemos que la villa asumía las funciones de guarda y conservación mediante la figura de sus guardas y caballeros del monte. El único ingreso que percibe el concejo de estas tierras eran las multas que estos oficiales imponían por las infracciones de las ordenanzas concejiles sobre el uso de los montes<sup>32</sup>.

Junto a los montes existían unas zonas más específicamente dedicadas a pastos situadas en los fértiles terrenos de la confluencia de los ríos Henares-Jarama y Manzanares en las que aparecen mencionados en las fuentes los ejidos y carrascales. En este caso el concejo arrendaba a terceros el derecho a percibir multas por la utilización abusiva de pastos. Las dehesas concejiles se sumaban a esta relación de bienes comunales y aquí también, manteniendo el uso comunal, el concejo arrendaba su derecho a percibir caloñas.

A lo largo del siglo XV estos bienes comunales se ven inmersos en una dinámica que afecta, por un lado, a la libre utilización vecinal de los mismos y, de otra parte, al aprovechamiento de estas tierras con otros fines que no son estrictamente comunales. La necesidad de ingresos de la hacienda concejil, la imposición de ciertos sectores oligárquicos de la villa interesados en la explotación intensiva de pastos y la demanda importante de tierras de cultivo son unas de las causas que apuntan hacia estos cambios. Algunas de las principales tendencias de cambio son las que a continuación relato.

En los terrenos susceptibles de una explotación intensiva, la villa arrendaba

la hierba, es decir que autorizaba el cobro de derechos por utilizar los pastos y permitía, de esta forma, restricciones a la libre utilización vecinal. Los ejidos y carrascales fueron los primeros en experimentar este cambio. Otras veces eran las dehesas las que se arrendaron a núcleos de población de la Villa y Tierra. Parece ser que las aldeas de la Tierra podían y de hecho tenían dehesas propias como lo demuestra cierta petición que elevan al concejo los vecinos de Leganés en 1492<sup>33</sup>; seis años más tarde los vecinos de Carabanchel de Abajo demandaban una dehesa para sus ganados y se les da la razón en una cédula de los Reyes Católicos que condenaba al concejo de Madrid por la acotación de unos terrenos destinados a tal fin. La petición de Carabanchel es perentoria para las necesidades que tenían los vecinos de la aldea cuyas quejas habían sido puestas ya de relieve en las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández llevadas a cabo entre 1421 y 1434; sus quejas son reiteradas porque se les prohíbe llevar sus ganados a los terrenos comunales que de siempre habían frecuentado pero que en estos años habían sido apropiados por particulares<sup>34</sup>. No queda claro, en cambio, si estas concesiones conllevaban la fórmula del arriendo permaneciendo la propiedad del concejo intacta o si por el contrario estas dehesas pasaron a ser bienes comunales de las aldeas en sentido estricto.

Finalmente, a este somero bosquejo habría que añadir las iniciativas del concejo madrileño encaminadas a la transformación de dehesas boyales en dehesas carniceras, es decir, que el concejo movido por las necesidades de abastecimiento cárnico de la villa limita el uso de ciertas dehesas a los ganados destinados al consumo humano. Esta fue la suerte que corrieron las dehesas de Amanuel o de la Villa y la de La Arganzuela<sup>35</sup>.

En este proceso de restricciones de los usos comunales en la tierra de Madrid, no menos importante fue la paulatina apropiación de bienes del común por

parte de los poderosos de la Villa. El hecho provocó la intervención del monarca en numerosas ocasiones. Una de las que mejor conocemos fue la que dio lugar a los informes de Licenciado Guadalajara, corregidor de Madrid y su Tierra y juez comisionado nominado por Juan II para librar los prados y pastos, ejidos y carrascales, islas y abrevaderos de que Madrid y su tierra es despojada<sup>36</sup>. Por las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández y las sentencias del Licenciado Guadalajara sabemos que la mayor parte de los bienes del común durante la primera mitad del siglo XV fueron lesionados en su integridad territorial por miembros de las más destacadas familias de la Villa: los Vargas, los Zapata, Lujanes, Luzón, Fernández de Ocaña, Alvarez, etc, que además y con frecuencia eran las mismas familias que controlaban los regimientos<sup>37</sup>.

Ya para terminar el comentario dedicado a estos bienes, queda por señalar que, paralelamente y debido a la demanda de tierras de cultivo, los años finales del siglo XV muestran una acentuada tendencia a la apropiación de zonas comunales para dedicarlas a labranza. El análisis de la renta de nihares así lo demuestra<sup>38</sup>. Sobre estas tierras, que originalmente debieron ser comunales, el concejo admitía la posibilidad de dedicarlas a cultivos a cambio de una parte de la cosecha. El régimen de nihares se extendió en torno a las aldeas de Aravaca, Majadahonda y las Rozas y fue, con los años, en aumento lo que demuestra la extensión del proceso señalado al inicio de este párrafo.

Los bienes de propios son aquellos sobre los que el concejo detentaba una propiedad eminente, cediendo a particulares el dominio útil de los mismos por medio de un contrato. Parece ser que en los contratos predomina inicialmente el censo enfiteútico o perpetuo. En 1497 observamos que entre los censatarios predominan considerablemente en las listas de censualistas los caballeros, un 57% frente a un 35% de pecheros. A su vez frente a los censos cobran fuerza los



contratos de arrendamiento que obligaban al pago de una cantidad de cereal anualmente. Estos últimos contratos fueron suscritos por individuos particulares y por colectividades de vecinos. Las tierras así contratadas se sitúan al norte de la Villa y Tierra de Madrid, entre Boadilla y Canillas. Por su parte, las propiedades sometidas a censo se encontraban en el perímetro suburbano sureño en los huertos de Atocha, en las tierras en los arroyos de Tocha y Abroñigal, y en las viñas de las cercanías de Valderrivas, así como en Torrejoncillo<sup>39</sup>.

El déficit continuo de la hacienda municipal en el siglo XVI aumentó la conversión de los bienes comunes a propios a pesar de las intervenciones de los reyes de Castilla. Al tiempo que los regidores de la Villa, mediante la usurpación de los comunes o el arrendamiento de los propios, extendían doblemente su poder controlando el señorío colectivo concejil y potenciando sus señoríos privados o familiares<sup>40</sup>.

La fiscalidad es otro importante aspecto en el que las aldeas se ven subordinadas a la villa. Aunque los detalles pormenorizados de este aspecto son menos relevantes para nuestro estudio, sí interesa destacar sus rasgos generales porque completan el cuadro de relaciones que se dan entre la villa y su tierra. A efectos fiscales, el territorio de Madrid estaba organizado en *sexmos*; estos aparecen por primera vez mencionados en el fuero dado por Fernando III en 1222 según informa Gibert, "al establecer la forma de recaudar el *pecto regio* se establece que el rey elija dos hombres buenos *"unoquoque sexmo vel quarto vel collationibus"*". Recordemos que este era uno de los rasgos que caracterizaban al concejo como centro de poder y que cristaliza definitivamente en el siglo XIII.

Si en los ingresos ordinarios del concejo figuraban, entre otros, el arrendamiento de rentas y zonas de pasto, el capítulo de los ingresos extraordinarios

provenía de las derramas o sisas sobre la población. No entraremos en los mecanismos que desencadenan la recaudación ni en los fines a los que estaban destinados<sup>41</sup>. Sí interesa señalar que en los repartos de pechos la Villa pagaba un cuarto del total dividido entre pecheros y caballeros a partes iguales. La Tierra pagaba el resto aun cuando los caballeros no pagasen su parte correspondiente caso en el que ésta se cargaba sobre la Tierra. De esta forma, es la Tierra la que soportaba la presión fiscal del concejo, la que paga las exenciones de los grupos patricios privilegiados de la ciudad.

Cuatro eran los sexmos que estructuraban a efectos fiscales la comunidad madrileña. Uno era la Villa y tres las formaban las aldeas, en torno a sus cabeceras, Villaverde, Vallecas y Aravaca. "Los sexmos -cito a Gibert- son una división personal y territorial del municipio en su conjunto, villa y tierra que agrupan a la población pechera frente a la población exenta al tiempo que la clasifican por su establecimiento territorial"<sup>42</sup>. Será competencia de los próximos capítulos verificar el grado de asimilación de este criterio de encuadramiento territorial de la población a efectos devocionales, también se tratará de valorar la eficacia de estas divisiones territoriales en la configuración de las nociones mentales de territorialidad de los habitantes de la aldeas. Criterio que considero debe verse reflejado en la distribución de las ermitas y su área de captación social. Entraré con detenimiento en esta cuestión en el capítulo correspondiente.

El tercer aspecto que denota el ejercicio jurisdiccional del concejo sobre la Tierra es la justicia. También aquí el concejo se define como un centro de poder y se sanciona con ello la dependencia y subordinación de las aldeas y demás núcleos poblados de la tierra respecto a aquél. Esta dimensión del poder concejil encuentra en el fuero una clara mención en su rúbrica número XCVII. En ella se trata la obligación del aldeano de acudir a la citación judicial de la Villa. También en

preceptos de derecho penal y privado es patente la inferioridad del estatuto aldeano; quien golpea a un vecino o hijo de vecino de la Villa habrá de pagar 12 maravedíes mientras que si hiere a un aldeano sólo pagará 5 maravedíes. En aspectos tan particulares como son las arras y dote que han de aportar los esposos al matrimonio es notable la reducción de cuantías en estos últimos respecto a los exigidos a los vecinos de la Villa.

El contrapunto a todas estas líneas anteriormente citadas de dominación concejil lo marcan, en cierta forma, los concejos aldeanos. Lamentablemente, muy poco se sabe de ellos y a pesar de que un minucioso seguimiento de la documentación del siglo XV podría arrojar luz al respecto, nadie ha acometido tal empresa por el momento. Gibert, refiere en su obra que la organización municipal de las aldeas responde al tipo más antiguo, el concejo abierto, y que este tipo de institución se debió crear, sin más órganos especiales, al tiempo que el núcleos de población. En este régimen de concejo abierto seguirían durante el siglo XV<sup>43</sup>.

Las aldeas tenían sus propios alcaldes pero éstos los designaba el concejo de Madrid. Su origen se remonta al reinado de Alfonso X. En 1264 los pecheros de Madrid se dirigen al rey argumentando que se les hacía venir a la Villa desde muy lejos para los emplazamientos judiciales "sobre cosas menudas y chicas demandas" lo que les causaba gran perjuicio. Como respuesta el rey ordena que la justicia de Madrid nombre dos alcaldes por aldea a los que se les concede jurisdicción sobre los pleitos y demandas de los aldeanos. Fijó, así mismo, la cuantía de las causas que podían dirimir estos alcaldes en función de la distancia a la Villa, es decir, cuanto mayor es ésta superior es aquélla<sup>44</sup>. Pero sabemos que estos concejos aldeanos someten sus asuntos al concejo de la Villa aunque este último, en ocasiones, tuviese en cuenta las decisiones de los alcaldes aldeanos y aunque los pecheros de la aldea tuvieran cierta capacidad de intervención en el concejo capitalino mediante la junta

de pecheros<sup>45</sup> lo cierto es que queda a todos los efectos de manifiesto el inferior estatuto municipal aldeano y su dependencia y subordinación respecto al de la Villa.

Es muy probable que estas entidades concejiles menores en múltiples facetas actuaran junto a la iglesia parroquial como gozne articulador de solidaridades y de cierta conciencia local. Del reflejo que de esto se deduzca en la configuración socioinstitucional de las aldeas y del papel que estos componentes religioso-devocionales pudieran desempeñar en el desarrollo de las identidades locales, trataré también más adelante.

Interesa saber, en definitiva, cuál es la base de esa religiosidad local argumentada por W. Christian como alternativa conceptual al término religiosidad popular. ¿Son estas entidades aldeanas las que lo sustentan? ¿En un sistema de articulación territorial de Villa y aldeas, las base del localismo se amplían en relación a la existencia de espacios comunales transitables en puntos dispares del alfoz?. Por otro lado, ¿La Villa, centro de poder social, económico y religioso, focaliza también unas formas de dependencia ya no tanto religiosas en sentido amplio como devocionales en sentido estricto?. Trataremos de aproximarnos a las respuestas de estas interrogantes.

## **2.2 Procesos, problemática y características de la demarcación territorial madrileña en la Edad Media**

En la que ya empieza a ser lejana década de los cuarenta de nuestro siglo, salieron a la luz los meritorios trabajos sobre toponimia del distrito rural madrileño que debemos a A. Gómez Iglesias y la "útil aunque confusa" obra, como la cataloga este autor, de E. Tormo sobre los pleitos que por cuestiones de límites enfrentaron

a madrileños con segovianos desde inicios del siglo XIII hasta el primer cuarto del siglo XIV<sup>46</sup>. En nuestros días estos trabajos siguen siendo los principales puntos de referencia para abordar el tema de este epigrafe, no tanto por su calidad intrínseca, que la tienen, sino por la falta de revisiones globales y puntualizadas del tema, labor que se hace necesaria en un momento como este de cierta revitalización de los estudios madrileñistas. A pesar de estas dificultades, trataré de dibujar los contornos menos confusos de este espacio de estudio acotando la tierra de Madrid con la mayor precisión posible, siempre eso sí dentro de un capítulo necesario pero meramente instrumental cuyo fin no termina en sí mismo.

Desconocemos la concesión de términos hecha por Alfonso VII a Madrid, pero es muy probable que, como sucediera en otros lugares, el monarca respetase los ya existentes en época musulmana. Estos serían pequeños "adecuados a su vida antigua"; su extensión máxima debió estar condicionada por las respectivas áreas de influencia de las fortalezas vecinas<sup>47</sup>. Algo similar ocurre en época cristiana, los territorios del alfoz quedan constreñidos al actual centro de la provincia debido a la progresión de otras instancias de poder que logran implantar su dominio sobre las antiguas fortalezas y ciudades vecinas. Esos poderes fueron la Mitra de Toledo que, al este de la provincia, ocupa Alcalá de Henares, la comarca del Tajuña, esporádicamente bajo dominio segoviano, Talamanca y Torrelaguna. Por otro lado, es la comunidad de Villa y Tierra de Segovia la que en su dinamismo colonizador termina conformando lo que Tormo llamó "estrecho cerco de Madrid". Los segovianos se establecen sólidamente en las tierras de la antigua vía del Guadarrama desde la segunda mitad del siglo XII y allí gestaron un amplio dominio conocido como el sexmo de Casarrubios.

En este orden de cosas y si tenemos en cuenta que por el sur se enlazaba con tierras del arzobispado de Toledo, guarda perfecta lógica el hecho de que la primera

concesión de términos de la que tenemos noticia, la cual se formula como confirmación de las otorgadas por Alfonso VI, insista en el límite noroeste del alfoz, fijado en la divisoria de aguas, desde el puerto del Berroco hasta el de Lozoya. Es decir, en este documento promulgado por Alfonso VII en 1152 se adjudicaba a Madrid el valle del Manzanares íntegro así como los valles altos del Guadarrama y Lozoya, único frente de expansión que quedaba libre<sup>48</sup>. La obtención del privilegio está en estrecha relación con el desarrollo ganadero de la segunda mitad del siglo XII y la contraofensiva cristiana frente a los almorávides que empezaba a retomar el pulso perdido; baste recordar al respecto la toma en 1139 de Oreja<sup>49</sup>. En 1176 Alfonso VIII otorgó una confirmación a dicho privilegio sin añadir en el documento precisiones topográficas que matizaran al anterior<sup>50</sup>.

La configuración más elemental de las líneas que delimitan el alfoz quedan establecidas ya en el siglo XII. Lo comprobamos en algunas rúbricas del fuero (XL, LXX y LXXI) en las que queda plasmado, en términos algo ambiguos, un exiguo distrito rural comparado con los alfoces del norte del Sistema Central. Abarcaba éste los márgenes del bajo Jarama y del Manzanares desde su desembocadura hasta el Pardo y el arroyo de la Zarzuela<sup>51</sup>.

El siglo XIII fue el período en el que se perfilaron estos límites a excepción claro está del conflictivo sector noroeste como veremos a continuación. Sistemáticamente los amojonamientos siempre se hacen con los segovianos quienes en su asombrosa expansión hacia el sur de la cordillera central habían ido atajando las expectativas expansivas de la tierra de Madrid. Veamos cada uno de esos sectores del territorio de la comunidad madrileña.

Alfonso VIII, el mismo que confirmara el privilegio dado a Madrid por Alfonso VII, en 1190 hacía a Segovia una espléndida donación de 19 aldeas que

había segregado de la mitra de Toledo y en su mayoría se hallaban situadas en la vega y aguas del Tajuña. La donación fue efímera porque en 1214 el rey restituye estas aldeas al concejo de Alcalá. Sin embargo, el concejo segoviano logra mantener su dominio en el sector sureste del alfoz. El mismo Alfonso VIII, el 12 de diciembre de 1208, hace donación a la comunidad de Segovia de la villa de Titulcia, le señala los límites con Toledo y le asigna las tierras desiertas que encuentren para sus ganados. Este será el germen de lo que se llamaría sexmo de Valdemoro.

Las disputas que en este sector sur suscitaron los límites entre Madrid y Segovia quedaron zanjadas en 1239. Fue entonces cuando Fernando III ordena la colocación de 42 mojones que delimitaban las pertenencias de Madrid a quien correspondían los lugares de Palomero, Pozuela, Pinto, Covanubles, La Torre de Abén Crispín y Cuelgamuros. Quedaban, por el contrario, bajo jurisdicción segoviana Seseña, Espartinas, Valdemoro, Gózquez y Aluende<sup>52</sup>. En el actual límite sur de la provincia quedaban para Madrid también Torrejón de Velasco, Cubas, Griñón y Casarrubuelos formando un pasillo que separaba los dos sexmos segovianos y comunicaba las tierras de Madrid con Illescas y la comarca natural de la Sagra a la que estas aldeas pertenecían.

Subiendo hacia el norte por el sector oeste del alfoz, en el siglo XIII parecen quedar claros los límites territoriales. Las tempranas concesiones de los reyes castellanos al concejo segoviano de Calatalifa y Batres (1136), Móstoles (1137) y Fregacedos (1144) afirman su control sobre la línea del Guadarrama<sup>53</sup>. Cuando a inicios del siglo XIII se desatan las disputas de términos entre las dos comunidades que estamos tratando, Fernando III aprobara en 1208 los deslindes que en este sector había practicado el alcalde Minaya. Es entonces cuando se determinará que se incluyan en la tierra madrileña los terrenos comprendidos desde al arroyo de Sagriella hasta el de Sacedón, Boadilla, cañada de Alcorcón, aguas de Butaraque

y Meaques, Pozuelo, Zarzuela y Çofra en el Manzanares, los altos de Fuencarral y de Alcobendas y Viñuelas<sup>54</sup>.

No resultó tan fácil resolver los límites del sector norte del alfoz. Aun cuando todos los terrenos comprendidos desde la Villa hasta la sierra que quedaban enmarcados entre los puertos de Berrueco y Lozoya habían sido confirmados a los madrileños por Alfonso VII y Alfonso VIII, los segovianos veían en la zona un frente de expansión que contenía apetecibles pastos para sus ganados y no dejaron de practicar pueblas. Fue así como surgió el conocido pleito que con los de Segovia mantuvo Madrid y que se dilató hasta el primer cuarto del siglo XIV. El primer intento de solución del litigio lo hemos de atribuir a Fernando III quien en documento fechado el 24 de abril de 1248 ordena a los segovianos derribar las pueblas que habían practicado, especialmente las de Colmenar y Manzanares; en caso de no hacerlo delegaba la misión en los madrileños. Sin embargo ni unos ni otros, en su pugna de destrucción y reconstrucción de pueblas, renunciaron a sus intereses. Una vez más hubo de intervenir el rey y en documento datado el 24 de agosto de 1249 dispone que todo el territorio en litigio quede despoblado pudiendo ambas partes hacer uso de los montes comunales en espera de una sentencia definitiva<sup>55</sup>.

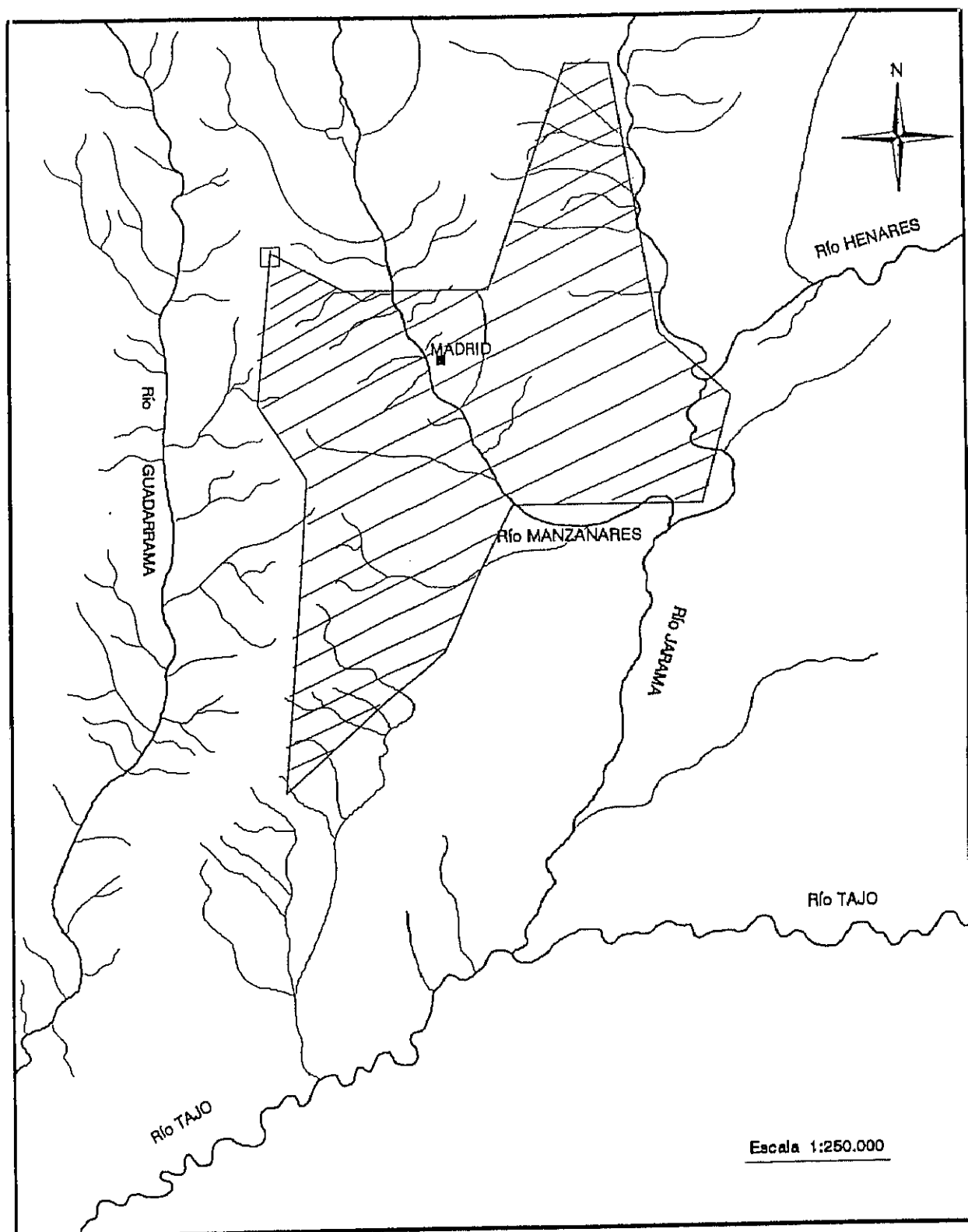
Al morir sin haber dado solución al problema, su hijo Alfonso X lo recibe como herencia. El resultado de su intervención consistió en incluir El Pardo en los términos de Madrid y dejar el Real de Manzanares para los segovianos aunque los primeros seguirían gozando del disfrute forestal de los montes del Manzanares. Durante el reinado de Fernando IV, no existían visos de alcanzar un acuerdo satisfactorio para ambas partes y se opta por conceder el Real de Manzanares a Alfonso de la Cerda y luego a su hijo quien, a su vez, lo cedió a doña Leonor de Guzmán a cambio de Huelva. Volvió a la corona más tarde y Enrique II dio su



tenencia a don Iñigo López de Mendoza. Finalmente Juan II en 1436 otorgó a los Mendoza el señorío del Real completando sus posesiones de Buitrago y otras tierras de la actual provincia de Guadalajara<sup>56</sup>.

La herida, sin embargo, no cicatrizaría totalmente. A lo largo de los siglos XIV, XV y XVI la villa de Madrid a la que la ley reconocía el derecho de uso sobre ciertas zonas del Real se vería implicada en sucesivos enfrentamientos y sufriría las cortapisas y prohibiciones que los del Real imponían a los madrileños sobre el uso de sus pastos y dehesas comunes<sup>57</sup>.

En suma, los contornos de la Tierra de Madrid, básicamente encuadrada en la margen derecha del Jarama y a ambos lados de la cuenca del Manzanares hasta el curso del Guadarrama, discurrían por las aldeas y parajes que a continuación expongo. Al sur se mantuvieron los límites que marcó Fernando III en los amojonamientos de 1239 frente al sexmo segoviano de Valdemoro; pertenecían a Madrid la Torre de Abén Crispín, Palomero, Pinto y Pozuela incluyéndose también los de Torrejón de Velasco, Casarrubuelos, Griñón y Cubas. El sector occidental, por su parte, en su progresión hacia el norte quedaba delimitado por las aldeas de Humanejos, Alcorcón y Boadilla cuyos términos llegaban a las inmediaciones de Móstoles y Villaviciosa. Las Rozas y ciertas heredades próximas a El Pardo cierran el trazado del sector norte. Aunque en las pesquisas que realizara el Licenciado Marcos Fernández los informantes dicen que El Pardo era aldea de Madrid<sup>58</sup>; lo cierto es que las heredades de Tofra y Carbonero son las únicas que figuran en las sentencias sobre límites que hace el Licenciado Guadalajara a comienzos del siglo XV<sup>59</sup>. Tofra es la actual Trofa y recibe el nombre del arroyo que la recorre el cual nace al sur de Hoyo de Manzanares y desemboca en el Manzanares propiamente; la segunda heredad estaría en el arroyo del mismo nombre, afluente del Tofra. Los altos de Fuencarral y Alcobendas, y ya en el siglo XV las nuevas poblaciones de



Mapa nº 2. La Tierra de Madrid

San Sebastián y Fuente el Fresno completarian nuestro límite norte hasta el Jarama. Madrid llegó a traspasar este río por su sector oriental hasta los términos de Paracuellos donde se ubicaban la aldea de Villanueva, prácticamente despoblada en la primera mitad del siglo XV, y cuyos términos estaban usurpados por los vecinos de Cobeña dando lugar a no pocos conflictos con Madrid<sup>60</sup>. Finalmente Barajas, San Fernando de Henares, Mejorada Rivas, Viveros, y Vaciamadrid en la margen derecha del Jarama completaban los límites del alfoz en su sector oriental.

A este mapa jurisdiccional de Madrid y su tierra habría que introducirle algunas modificaciones que se derivan de la presión señorial sobre las incipientes ciudades y sus términos que dio como resultado enajenaciones más o menos largas en el tiempo y que convierten al alfoz como algo mutable. La primera concesión de que tenemos noticia, aunque no tuvo alcance jurisdiccional sino tan sólo económico, la llevó a cabo Sancho IV en 1294 cuando concedió la aldea de Torrejón de Sebastián Domingo a Gonzalo Ruiz de Toledo<sup>61</sup>; frente a las pretensiones de los herederos de Gonzalo Ruiz de Toledo que a la muerte de este intentaron usurpar la justicia madrileña en el lugar, Alfonso XI manda respetar la mencionada jurisdicción a Madrid y por lo tanto no se puede hablar en este caso de segregación en sentido estricto con respecto al alfoz. Este último monarca el año de 1332 daría Pinto a su notario mayor Martín Fernández aunque más tarde revocaría la donación. Enrique II concedió el señorío de Alcobendas, Barajas y Cobeña a Pedro González de Mendoza como recompensa de los servicios que le prestó en la guerra civil contra Pedro I castigando con ello también a Madrid por su "petrismo" fiel<sup>62</sup>.

Viéndose así afectado el alfoz en su sector norte, sabemos que la villa intentó defenderse y recuperar estas y otras aldeas cedidas en señorío. Conocemos una de estas demandas elevadas a un juez regio relativa a Pinto, Torrejón de Sebastián Domingo, Parla, Barajas, La Alameda, Alcobendas y Fuentidueña. El éxito de las

gestiones fue dudoso, sobre todo si tenemos en cuenta que durante el siglo XV estas aldeas permanecen como lugares eximidos<sup>63</sup>. En el siglo XV las enajenaciones afectan principalmente al sector sur del Alfoz. Comenzarían el 20 de noviembre de 1439 cuando Juan II concede el señorío de Palomero y Pozuela a Pedro de Luján. A éstas le sucederían las de Cubas y Griñón en 1445 dadas por este mismo monarca a don Luis de la Cerda. Y para contentar al concejo por las pérdidas se le conceden dos días de feria que no son aceptados por la Villa<sup>64</sup>. Se puede comprobar fácilmente cómo estas enajenaciones o sustracciones de tierras a la Villa se realizan normalmente en las zonas periféricas del alfoz y cómo la Villa al menos conservó siempre la representación institucional de las mismas ante los foros políticos al uso.

Algunos de los puntos señalados en el mapa de las enajenaciones que acabamos de describir adquirirán protagonismo en relación con ciertas manifestaciones de signo sobrenatural asociadas a las devociones. Este hecho cuando menos curioso es un tema que se verá más adelante.

### **2.3. El poblamiento del territorio. Siglos XIII-XVI**

Hablaba en las páginas anteriores de los sexmos como circunscripciones territoriales que estructuraban, a efectos fiscales, el territorio de la villa y tierra. Los sexmos de la comunidad eran tres a los que había que sumar uno más, el de la misma villa de Madrid. Los tres primeros recibían la denominación de tres aldeas, Aravaca, Villaverde y Vallecas y, en términos globales, agrupaba cada uno de ellos las aldeas de sus respectivos sectores espaciales perfectamente delimitados entre sí. El de Vallecas venía encuadrado por las márgenes derecha del Jarama e izquierda del Manzanares. Desde la margen izquierda del Manzanares hasta los dominios segovianos en torno a la cuenca del Guadarrama se encontraban las aldeas y

términos del sexmo de Aravaca coincidiendo con el sector noroccidental del territorio. En tercer lugar, bajo el sexmo de Villaverde quedaban comprendidos las tierras sureñas del alfoz. Esta será la triple plantilla sobre la que, a efectos descriptivos, delinearé el poblamiento rural de Madrid.

Ciertamente, en este apartado temático las fuentes no son todo lo profusas y completas que desearíamos. Tampoco contamos con una información bibliográfica elaborada porque pocos son los autores que se han acercado al tema y menos aún los que se han propuesto sistematizar las informaciones que se dispersan por los también dispersos y fragmentarios documentos. Por ello, para elaborar este capítulo me he visto obligada a amalgamar las noticias que ofrecen un puñado representativo y casi único de documentos<sup>65</sup> a fin de conocer en sus contenidos esenciales cómo está poblado este territorio, algo que interesa tanto como el cómo y el cuándo se despoblaron algunos de sus enclaves ocupados tradicionalmente por sus hombres.

### 2.3.1. Antecedentes visigodos y musulmanes

En el estado actual de las investigaciones apenas si encontramos algunos indicios sobre el tipo de ocupación del territorio que practicaron los visigodos en la actual provincia de Madrid. Estas son algunas de las conclusiones a las que llegó L. Caballero Zoreda hace algunos años<sup>66</sup>: parece evidenciarse una vuelta a asentamientos de la sierra a partir del siglo V cuyos fines son defensivos, ganaderos y forestales; se detectan estos asentamientos en las primeras estribaciones de la sierra de Guadarrama; los asentamientos propiamente visigodos parecen concentrarse entre Madrid y Alcalá de Henares con tendencia a subir al páramo; Complutum y Talamanca debieron ser los principales núcleos con estructura semejante a aldea y posiblemente habría que incluir también en este rango a Madrid y Colmenar Viejo; y algunos de los asentamientos estuvieron asociados a ermitas como por ejemplo

Peña Sacra en el Real de Manzanares y Tielmes. Por lo que se puede observar y a falta de estudios más detallados que hagan cambiar estos presupuestos basados únicamente en indicios, nada nos permite asegurar que el poblamiento rural del alfoz de Madrid retrotraiga su genealogía al período visigodo.

¿Hubo continuidad entre los asentamientos musulmanes y los cristianos? Como se recordará en el epígrafe correspondiente utilicé los consabidos argumentos de continuidad de la red urbana musulmana de la Marca Media. Las ciudades-fortaleza con su área de influencia o distritos rurales parecen trasplantarse a la organización territorial cristiana inaugurada por Alfonso VI. Pero circunscribiéndonos al territorio del alfoz de Madrid, casi nada sabemos de sus redes de poblamiento. Oliver Asín se decantó en su día por la ascendencia árabe de los términos de Salmedina y Vaciamadrid, basándose en las grafías recogidas en las "sentencias" del Licenciado Guadalajara. El primero de los topónimos citados provendría de "al fans-al madina" que vendría a significar "dehesa concejil de la ciudad"; Vaciamadrid, topónimo que aparece con varias grafías, equivaldría a "parador de Madrid" o "parador de la dehesa de Madrid"<sup>67</sup>. Sin embargo, J. González teniendo fuentes documentales de los primeros siglos de la ocupación cristiana como puntos de referencia, afirma que las mayores aldeas madrileñas nacieron ya en dominio cristiano<sup>68</sup>. En el surgimiento de algunas de estas aldeas tuvo que ver la existencia de atalayas y torres vigías que completaban la red principal de fortalezas. Aunque no siempre, en muchos casos los topónimos de estas aldeas así lo indican al estar formadas por el vocablo Torre, Torrejoncillo. La Torre del Campo en 1205, la Torre de Abén Crispín a oeste de Perales, Torrejón de las Descalzas en 1241, Torrejón de Sebastián Domingo, entre otras surgieron en el sector sur del alfoz al amparo de estas torres que nacieron de la reorientación defensiva llevada a cabo por los cristianos frente al peligro proveniente del Tajo. En el sector occidental, por su parte, Torre de Lodones asociada a la línea del

Guadarrama es otro ejemplo ilustrativo.

Por otro lado, es fácil imaginar que las antiguas alquerías musulmanas, después ocupadas por los cristianos, servirían en algún caso de germen de algún núcleo aldeano cuya capacidad de supervivir en el tiempo pudo ser variable.

### 2.3.2 Población y despoblación del alfoz. Siglos XII-XVI

Nacidas a la sombra de atalayas o torres defensivas o bien sobre la base de las antiguas alquerías, en el siglo XIII, en consonancia seguramente con el mayor volumen de documentación producida, es cuando se hacen más numerosas las noticias sobre las aldeas del alfoz. Alguna de ellas debían haberse configurado, lógicamente, desde la segunda mitad del siglo XII. Según una relación de aldeas que incluye J. González en su obra sobre la repoblación de esta zona, Valnegral aparece documentada en 1126, Carabanchel en 1191, Viveros en 1192, Humanes en 1141 y en 1144 Fregacedos. Pero es el siglo XIII, como digo, el que mayor número de referencias aporta sobre las aldeas cristianas. Boadilla del Monte, Alcobendas, Alarnes, Fuente Furosa, Corralejos, Zorita, La Alameda, Barajas, Canillas, Coslada, Getafe, Covanuebles, Griñón y Rabudo, entre otras<sup>69</sup>. No son estas las únicas aldeas existentes en el alfoz a juzgar por la lista de despoblados que he podido confeccionar según queda reflejada en el cuadro número 2 que después comentaré. Si muchos de estos núcleos fácilmente se despueblan a finales del siglo XIV, presumiblemente también su existencia se podría remontar, en algunos casos, al siglo XIII. Sin duda el alejamiento del peligro musulmán guarda relación con la aparición de nuevos núcleos poblados a partir del siglo XIII.

Durante los siglos XIV y XV, la herencia poblacional de la decimotercera centuria se ve consolidada en algunos casos como Boadilla, Alcobendas, Alameda, Barajas, Canillas, Coslada, Getafe, Griñón, Rabudo, etc.; pero en otros sufre

importantes modificaciones que se derivan de varios procesos entrelazados de despoblación de algunos lugares, de desplazamientos y concentraciones. El mapa del alfoz, en lo que a núcleos poblados se refiere, cobra nitidez progresivamente adquiriendo ya en el siglo XIV la configuración que con vigencia plena perdurará hasta finales del siglo XVI, e incluso hasta nuestros días.

El cotejo de varias relaciones de lugares de la tierra y jurisdicción de Madrid que de distintas fechas se nos han conservado permiten refrendar estas afirmaciones. Una de esas relaciones data de principios del siglo XV y, aunque conservada en una copia del siglo XVIII, contiene una relación detallada de lugares del alfoz distinguiendo entre poblados, despoblados y enajenados según los empadronamientos de 1413 y 1414<sup>70</sup>. Otras dos son consecuencia de ciertos repartimientos de pechos para la tierra de Madrid, uno de 1509 y otro de 1511<sup>71</sup>. Finalmente he recogido la nómina de lugares contenida en las Relaciones Topográficas de Felipe II correspondientes a la provincia de Madrid<sup>72</sup>.

El cuadro número 1 contiene una relación de todos los lugares por sexmos prescindiendo por el momento de los despoblados e incluyendo los lugares eximidos y vinculados jurisdiccionalmente a Madrid durante los siglos XV y XVI.

Más adelante trataré de analizar cómo se estructuran estos núcleos en el espacio en el que se arraigan, pero antes quiero dejar constancia de un puñado nutrido de despoblados localizados a lo largo de los distintos sondeos documentales que he efectuado para este trabajo. Algunos de ellos configuran un interesante subgrupo relacionado con ermitas del alfoz. Sobre esta particular modalidad de despoblado trataré en su momento. Todos ellos quedan recogidos en el cuadro nº 2. La recopilación se ha efectuado a partir del mencionado subgrupo relacionado con lugares de culto. Una vez se han resuelto las dudas al respecto, el tema pasaba a ser



Sexmo de Vallecas	Sexmo de Villaverde	Sexmo de Aravaca
Vallecas	Villaverde	Aravaca
Vicálvaro	Getafe	Zarzuela(desp/XVI)
Ambroz	Casarrubuelos	Las Rozas
Coslada	Fuenlabrada	Boadilla(E)
Canillejas	Humanejos	Alcorcón
Canillas	Perales	Húmera
Charmartín	Zorita(desp/XVI)	Carabanchel Bajo
Hortaleza	Torrejón de Velasco(E)	Carabanchel Alto
Fuencarral	Torrejón de la Calzada	Leganés
Alameda (E)	Cubas(E)	Pozuelo
Barajas(E)	Griñón(E)	Majadahonda
Alcobendas(E)	Pinto(E)	Polvoranca(E)
Rejas(E)	Parla(E)	
Velilla		
Villanueva <sup>73</sup>		
La Torre(desp/XVI)		
Rivas		
San Sebastián		
Vaciamadrid		

E= Eximido  
Desp=Despoblado

*Cuadro nº 1. Núcleos de población de la Tierra de Madrid, siglos XV-XVI*

secundario para mi propósito. Con todo considero que la nómina recogida forma un conjunto demostrativo bastante completo.

Como puede verse, he ordenado los lugares despoblados en tres columnas. La primera se ciñe de forma un tanto imprecisa al siglo XIV, la segunda al primer cuarto del siglo XV y en tercer lugar figuran el año 1500 como bisagra entre dos centurias. La elección de los dos últimos límites cronológicos obedece a la datación de las fuentes utilizadas de las que se ha extraído la relación de despoblados. Las referencias en ellas contenidas y las referencias indirectas permiten situar, "grosso modo", los procesos de despoblación en momentos anteriores o posteriores a las seleccionadas en cada columna. Esta aclaración es la que sugieren el sentido de las

flechas marcados en algunos de los topónimos. Normalmente no se pueden precisar más detalles, hecho este que no extrañará a todo aquel que esté familiarizado con el estudio del poblamiento en general y en particular de sus procesos negativos. Las notas adjuntas al cuadro, ordenadas con una numeración independiente, recogen aclaraciones sobre cada uno de los topónimos reseñados. Los despoblados de Acedinos, Algarrada, Aluden, Beba de San Cristóbal, Corralejos, Covanubles, Garciruelo, Galapaguillos, Galápagos, Loranca, Quintana, Romeral, San Cristóbal

#### S.XIV

1413-1427

1500

Despoblados y Sexmo	Despoblados y Sexmo	Despoblados y Sexmo
Alarnes(1) Vi	Acedinos(5) Vi	Alba(28) Vi
Caraque(2) Ar	Alcubilla(6) Va	Carrascalejo(29) Va
Fuentidueña(3) Vi	Algarrada(7) Vi	Daralcalde(30) Va
Hormiguera(4) Vi	Aluden(8) Vi	Dos Casas(31) Va
	B.S.Cristóbal(9) Va	Fregacedos(32) Vi
	Butarque(10) Ar	Hurtamojones(33) Va
	Corralejos(11) Va	La Torre(34) Va
	Covanubles(12) Vi	Mesones(35) Va
	Garciruelo(13) Va	Moraleja(36) Va
	Galapaguillos(14) Va	Palomero(37) Vi
	Galápagos(15) Va	Deganas de V.(38) Vi
	Hurosa(16) Va	Rabudo(39) Vi
	Loranca(17) Vi	Torrebermeja(40) Va
	Meaques(18) Ar	Villanueva(41) Va
	Overa(19) Ar	Zarzuela(42) Ar
	Pozuela(20) Vi	Zorita(43) Vi
	Quintana(21) Va	
	Romeral(22) Va	<u>Vi=Villaverde</u>
	S.Cristóbal(23) Va	<u>Ar=Aravaca</u>
	Santiago el V.(24) Vi	<u>Va=Vallecas</u>
	Somasaguas(25) Ar	
	Torre de IC(26) Vi	
	Viveros(27) Va	

ARAVACA= 6'14% VALLECAS=21'49% VILLAVERDE=16'37%

*Cuadro nº 2. Despoblados de la Tierra de Madrid*

y Santiago el Verde fechados entre 1413 y 1427 sospechamos que proceden del siglo XIV. Del mismo modo Meaques y Hurosa pudieron despoblarse a partir de 1500. Y también es muy probable que los lugares de Alba, Fregacedos, Carrascalejo, Hurtamojones, Moraleja y Villanueva que sabemos fueron deshabitados con certeza en 1500, fuesen abandonados con anterioridad mientras que los de La Torre, Moraleja, Zarzuela y Zorita pudieron despoblarse ya iniciado el siglo XVI.

**1. Alarnes.-** Según las respuestas contenidas en las RRTT los informantes guardan un nítido recuerdo de esta aldea como primer asentamiento de los vecinos de Getafe, recuerdan incluso quienes fueron sus último moradores. Alarnes "era sitio húmedo y enfermo y a esta causa se vino a poco todo el pueblo"(RRTT, 285). Debía estar ubicado en unos típicos terrenos endorreicos en los que el agua no circula y se queda estancada. Ya en 1249 se cita el lugar de Getafe<sup>74</sup>. La despoblación de Alarnes se debió iniciar a principios del siglo XIV como consecuencia de lo inadecuado de su emplazamiento. Alarnes y Getafe debieron coexistir durante algún tiempo hasta que la primera terminó absorbiendo la población de la segunda. En las RRTT, los informantes consideran que Xataf se fundó hacia 1326.

**2. Caraque.-** Este topónimo queda recogido bajo el apartado de despoblados en la relación de lugares que según padrones de 1413-1414 se copió en el archivo de la villa en el siglo XVIII (AGVM-S, 4-169-56). Según declaraciones prestadas al Licenciado Marcos Fernández, juez de términos en 1422, los pastos de Caraque son tal y como dice el fuero, prados y pastos comunes del concejo de Madrid; nada se dice de aldea alguna con este nombre. Ciertamente, si existió alguna aldea o lugar poblado así denominado no pervivió más allá del siglo XIV.

**3. Fuentidueña.-** En la visita de 1427, la iglesia de Fuentidueña es ya una ermita degana de Alcobendas situada a un kilómetro y medio a la derecha de la

carretera Madrid-Burgos junto a la actual urbanización de El Soto y la Moraleja (G. de ANDRES., 83). Los informantes de Alcobendas en las RRTT habían oído decir que en el lugar de la ermita había un poblado desaparecido con este nombre. Al figurar en 1427 como ermita me lleva a pensar que como poco se despobló seguramente en las últimas décadas del siglo XIV.

**4. Hormiguera.-** También conocido como Formiguera, aparece en las pesquisas realizadas por Marcos Fernández en 1422 y se le atribuye la calidad de pasto y abrevadero del común. La despoblación de este pequeño núcleo debió tener lugar en el siglo XIV ya que en las mencionadas sentencias no queda recuerdo preciso de ella (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 190-191).

**5. Acedinos.-** En el acta de visitación de 15 de enero de 1427 se lee con respecto a la iglesia de este lugar, "está derribada muy gran tiempo y no mora ende ninguno"(G. ANDRES, 41). Evidentemente a finales del siglo XV la iglesia de Acedinos no figura en la relación de parroquias vinculadas con el arciprestazgo de Madrid. De todo ello se deduce que al menos fue en el siglo XIV cuando se debió producir su abandono y consecuente despoblación.

**6. Alcubilla.-** En 1427 la iglesia de este lugar es visitada sin que den los visitantes datos referentes a despoblación como sucede en otros casos (G. ANDRES, 86). Hacia 1500 figura ya como despoblado. Alcubilla con Chamartín eran anejos del curato de la parroquia madrileña de Santa María de la Almudena. También como despoblado esta recogido este topónimo en las respuestas de Chamartín a las RRTT. Su ubicación pudo estar junto al arroyo de la Veguilla en la vaguada del Barrio del Pilar desde donde partía el viaje de aguas de Alcubilla.

**7. Algarrada.-** En la relación de lugares procedente de los padrones de 1413-

1414, figura este lugar entre los despoblados. Este dato lo confirman las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández de 1422 siendo en esta fecha una aldea despoblada cuyos términos eran prado y pasto comunal. A finales del siglo XV debe estar incluida entre las adegañas que, de forma genérica, se atribuyen a Villaverde (M. GUADALUPE, 107-108). Algarrada se encontraba al este de Villaverde, en la margen derecha del Manzanares y se debió despoblar a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV aunque es posible que allí se mantuvieran algunos moradores. En el censo de 1530, siendo un despoblado sin embargo conserva diez vecinos (A. ALVAR, Estructuras socioeconómicas..., 1013).

**8. Alluden.-** El 17 de abril de 1426 el Licenciado Guadalajara dicta una sentencia en un solar de casas que está situado en Alluden. Por entonces en este lugar existían unos ejidos, pastos y prados que los vecinos de Getafe y Pinto trataban de apropiarse (A. GOMEZ IGLEISAS, Sentencias..., 344-345). Figura en la relación de lugares del arciprestazgo de Madrid de finales del siglo XV como despoblado aunque el origen de su despoblación hay que retrotraerlo al siglo XIV.

**9. Beba de San Cristóbal.-** En 1422 Beba era ya una aldea de Madrid despoblada y sus términos habían sido apropiados por los de Fuencarral (A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 206) también a finales del siglo XV en la relación de pueblos dezmeros del arciprestazgo se le cita como despoblado. Su ubicación precisa fue al norte de Hortaleza a media legua.

**10. Butarque.-** En la visita eclesiástica de 1427 Butaraque o Butarque es un beneficio conmutado con Overa y "no tiene agora sino cuatro o cinco parroquianos" (G. ANDRES, 66). A finales del siglo XV es ya un despoblado. Esta despoblación se debió consumir a lo largo de la decimoquinta centuria y su ubicación responde a tres kilómetros al norte de Leganés sobre el arroyo que lleva su nombre.

**11. Corralejos.-** Es uno de los despoblados recogidos en la relación de lugares de la jurisdicción de Madrid de 1413-1414. Se situaba la aldea entre Barajas y La Alameda y sobre ella se levanta el barrio actual de su mismo nombre. En su término había una importante heredad de Santo Domingo el Real de Madrid desde el siglo XIII y aunque desaparecieron los cuadros institucionales de la aldea quedaron algunos moradores vinculados como apaniguados al citado convento. G. Andrés la identifica con Carrascalejo, lo cual no comparto. Por otra parte, ni en la visita de 1427 ni a finales del siglo XV viene recogida su existencia en las fuentes que venimos utilizando.

**12. Carrascalejo.-** Formaba parte del beneficio curado de Perales junto con Mozalmadrit y Torre de Iban o Abén o Juan Crispín. El acta de la visita de 1427 dice que excepto Perales el resto de los lugares citados están despoblados (G. ANDRES, 68-69). La despoblación de esta aldea debió ser consecuencia de las coyunturas demográficas del siglo anterior.

**13. Garçiruelo.-** Era un anejo de Fuencarral. No se menciona en la visita eclesiástica de 1427 y en cambio en los primeros años del siglo XVI figura en una relación de lugares como despoblado. No obstante, su despoblación debió ser anterior porque los testigos interrogados por el Licenciado Marcos Fernández en 1422 refieren la apropiación de sus términos por parte de los vecinos de Fuencarral desde los años veinte de este siglo. Estos repartos o apropiaciones de términos de aldeas que han perdido sus moradores fue algo ciertamente habitual y beneficioso para los vecinos de los lugares circundantes y de mayor entidad demográfica. Desde finales del siglo XIV Garçiruelo debía estar sufriendo los efectos de la deshabitación.

**14. Galápagos.-** Mencionado como despoblado en la relación de lugares de

la jurisdicción de Madrid según los padrones de 1413-1414 copiados en el siglo XVIII. No tengo ninguna otra referencia sobre este lugar ni de la fecha de su despoblación.

**15. Galapaguillos.-**Rige el mismo comentario que el anterior.

**16. Hurosa.-** También conocido como Furosa o Altos de la Hurosa. En las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández se hace referencia al prado de Forosa aldea de la villa (A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 205). Debía tratarse de un núcleo de escasa entidad ya en este momento aunque su despoblación es posterior. No figura en la relación de lugares del Arciprestazgo de finales del siglo XV.

**17. Loranca.-** De la iglesia de este lugar, situada a media legua de Fuenlabrada, en la visita de 1427 se dice "está sola ca no tiene parroquianos ningunos" (G. ANDRES, 44-45). En las RRTT sigue figurando como despoblado. Por todo ello, de nuevo, el origen de esta situación tiene lugar en el siglo XIV.

**18. Meaques.-** Ubicada dentro de la Casa de Campo madrileña junto al arroyo de su nombre, en 1422 con motivo de las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández es aludida como aldea de Madrid (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 209-210). No está muy claro si esta aldea está o no poblada en la fecha de la visita, de lo que sí se puede tener certeza es de su despoblación a finales del siglo XV.

**19. Overa.-** En 1427 el visitador dice " ca en el pueblo no moran sino hasta dos o tres pobres". Se situaba sobre el arroyo de su nombre a dos kilómetros de la iglesia de Butarque próxima a Leganés. Esta despoblación es refrendada, de hecho,

por las noticias que a finales del siglo XV nos da el código toledano de diezmos.

**20. Pozuela.-** Los testigos presentados al juez pesquisidor de términos Marcos Fernández en 1422 dicen que esta aldea se despobló cuatro años antes, es decir en 1418 (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 217-226). En 1427 durante la visita eclesiástica se dice que la iglesia está sola sin parroquianos (G. ANDRES, 53).

**21. Quintana.-** Rige el comentario de la nº 14. Este topónimo se conserva aún hoy día.

**22. Romeral.-** Rige el comentario de la nº 14 y se localiza en los términos de Paracuellos del Jarama.

**23. San Cristóbal.-** La iglesia de San Cristóbal es una de las visitadas en 1427 aunque la aldea estaba ya entonces despoblada (G. ANDRES, 80-81) y así sigue a finales del siglo XV según la relación de dezmerías del arzobispado toledano.

**24. Santiago el Verde.-** Figura como despoblado en la relación de lugares de Madrid de 1413-1414. En la relación de iglesias del arziprestazgo de Madrid de finales del siglo XV se recoge Villaverde y sus "adegañas". Entre estos últimos debía encontrarse esta que ahora comento. Santiago el Verde quedó como ermita de Villaverde una vez perdidas las funciones parroquiales que dentro de su aldea se realizaban. Santiago se situaba en la margen izquierda del Manzanares en un vado que formaba el río. En este sentido, acaso tenga relación con el topónimo "vado de los santos", lugar de pasto común de los vecinos de la villa y tierra que queda recogido en las pesquisas de Marcos Fernández hacia 1422. De ser cierta esta



relación, el despoblado se debió originar en el siglo anterior (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 208-209) ya que nunca se menciona en este documento el recuerdo o presencia de una aldea así denominada.

**25. Somasaguas.-** Es mencionada como aldea de Madrid en las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 228-230). Estaba próxima a Pozuelo de Aravaca y por entonces, 1422, "había más de treinta años que las tierras de pan llevar y viñas no se labraban". Es este un síntoma evidente de recesión demográfica que hunde sus raíces en el siglo XIV. Figura como despoblado en la relación de dezmerías contenidas en el código toledano que estudiara M.L. Guadalupe y así lo confirman los informantes de las RRTT. Cronológicamente, este despoblado se debió originar a finales del siglo XIV como poco, aunque en las pesquisas del Licenciado Marcos Fernández no se confirma taxativamente esta situación.

**26. Torre de Ibán Crispín.-** Figura en la copia de los lugares de Madrid de 1413-1414 y en la visita eclesiástica de 1427 como despoblado (G. ANDRES, 68-69). Una sentencia del Licenciado Alonso Díaz de Montalvo dada en 5 de noviembre de 1453 declara pasto comunal el ejido y término del lugar despoblado así denominado (GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 338). Por lo tanto la incluimos entre los despoblados que tienen lugar en el siglo XIV y posiblemente a finales de la centuria o principios del XV.

**27. Viveros.-** Esta aldea se situaba en la margen izquierda del Jarama y pertenecía a Coslada también jurisdicción de Madrid en lo civil y en lo eclesiástico era un anejo de Rejas, arciprestazgo de Madrid. En la relación de 1413-1414 se cita entre los despoblados y así figura también en la documentación sobre los diezmos del arzobispado de finales del siglo XV.

**28. Alba.-** Anejo de Fuenlabrada, a principios del siglo XVI es ya un despoblado (M. GUADALUPE, 106-108-177). Alba, junto a Fregacedos, según las respuestas de Fuenlabrada en las RRTT se des poblaron porque les maltrataban los pueblos vecinos robándoles sus ganados.

**29. Carrascalejo.-** Recogido en la visita de 1427 no como despoblado (G. ANDRES, 89) sin embargo está es la condición que tiene cuando el Licenciado Guadalajara diera sus sentencias (GOMEZ IGLESIAS, 390-391), siendo soto y pasto común a todos los vecinos de Madrid y su tierra. A comienzos del siglo XVI en el becerro de los diezmos de la sede toledana se lee "Carrascalejo que dicen Canillejas" (M. GUADALUPE, 106-108). Finalmente, en las RRTT, respecto de Canillejas se dice que la aldea no tenía iglesia, únicamente una ermita, la del Carrascal a media legua del pueblo que es a la vez cabeza de la iglesia de dicho pueblo. Se añade que han oído decir que fue este lugar un despoblado. La iglesia de este despoblado, ahora llamada de Carrascal hace las funciones de ermita e iglesia de Canillejas. No es adecuada la identificación Carrascalejo-Corralejos que insinúa cierto autor (G. DE ANDRES., 89). Por ende, Carrascalejo se despobló a lo largo del siglo XIV.

**30. Daralcalde.-** En 1427 Daralcalde es un anejo de Rejas y así, ya despoblado, lo recoge el libro becerro de diezmos a comienzos del siglo XVI. Estaba ubicado en la margen izquierda del Jarama cerca de Viveros entre Torrejón y San Fernando de Henares.

**31. Dos Casas.-** A finales del siglo XV se le atribuye la calidad de despoblado en el libro de diezmos de la sede toledana. Su iglesia queda en pie según los informantes de las RRTT que lo sitúan a orillas del Jarama a una legua de San Sebastián de los Reyes, lugar al que posiblemente los pobladores se trasladaron.

**32. Fregacedos.-** Junto con Alba estaba situado a media legua de Fuenlabrada según las RRTT. También según esta fuente se despobló por lo que las aldeas vecinas los maltratan robándoles los ganados. En la relación de lugares de 1413-1414, figura entre los despoblados. Esta situación, sin embargo, no se ve refrendada en la visita de 1427 en la que se menciona la existencia de parroquianos. A finales del siglo XV el libro de diezmos de Toledo lo vuelve a encuadrar dentro de los despoblados. Se debió despoblar a lo largo del siglo XV.

**33. Hurtamojones.-** En la relación de lugares del arciprestazgo aparece con Mesones, Bebadelgaz, Valdebeba de Cristóbal y La Moraleja. En el becerro de diezmos de finales del siglo XV se le atribuye el calificativo de despoblado lo cual se confirma en las RRTT ubicándolo en las cercanías de Hortaleza.

**34. La Torre.-** Documentación del AGVM-S (3-8-18), refiere que hacia 1500-1510 fue despoblada. No consta como despoblado en el libro becerro de diezmos de Toledo de finales del siglo XV mientras que las RRTT la ponen en relación con Rivas y le atribuyen la existencia de cuatro vecinos y una iglesia. A lo largo del siglo XVI, si no una desaparición total de la población, sí se puede hablar de desarticulación de su poblamiento. Vallecas de cuya iglesia era aneja La Torre del Pedroso, como también se la conocía, usó esta iglesia como ermita. En 1530 tenía ocho vecinos (A. ALVAR., Estructuras socioeconómicas..., 1020).

**35. Mesones.-** Esta aldea es mencionada como un despoblado en las RRTT vinculado a San Sebastián de los Reyes. A finales del siglo XV no figura como despoblado en las relaciones de lugares del arzobispado de Toledo.

**36. La Moraleja.-** La iglesia de esta aldea es visitada en 1427 junto con la

de Beba de San Cristóbal. A finales del siglo XV el libro de diezmos de la sede toledana lo da como despoblado y lo ubica a dos kilómetros de Alcobendas sobre la actual localización del topónimo que lleva su nombre cerca del arroyo de la Moraleja que tributa al Jarama.

**37. Palomero.-** Visitada la iglesia de esta aldea en 1427 sin dar referencias sobre su población, a finales de este siglo es mencionada como despoblado en el libro becerro de diezmos toledanos. En 1509 tiene siete vecinos (LACVM), V, XX, XXI).

**38. Deganas de Villaverde.-** En las inmediaciones de Villaverde existieron varios núcleos de población, algunos de los cuales con suficiente entidad como para tener iglesia. En la relación de pueblos del arcedianazgo de finales del siglo XV Villaverde se cita con sus deganas sin especificar cuáles son éstas. Santiago el Verde debía ser una de ellas (véase nº 23) y también la Algarrada (véase nº 7). Pero, además, hemos de referirnos a la ermita de la Magdalena ubicada en el vado del mismo nombre que era la iglesia de un antiguo poblado situado en un vado en la margen izquierda del Manzanares al sur del Vado de Santiago. Así mismo, se señalan como lugares poblados aunque escasamente la Sopeña, prado comunal en época del Licenciado Marcos Fernández, Casa Blanca y Casas Viejas (F. LOPEZ MARSA y A. DIEZ DE BALDEON., Historia de Villaverde..., 62-63). En el primer cuarto del siglo XIV estaban ya despoblados. No sabemos exactamente, repito, cuáles de estas aldeas tenían la condición de deganas.

**39. Rabudo.-** Figura como despoblado en la relación de lugares de 1413-1414 aunque nada de esto se dice en la visita eclesiástica de 1427. Parece ser que Rabudo es el lugar de Villaverde Alto y el germen del futuro Villaverde así denominado a partir del siglo XV cuando se le concede el título de villa añadiendo

el "verde" por la iglesia de Santiago. (G. ANDRES, 67). En el siglo XV y a finales se recoge ya el nombre constituido de Villaverde. En sentido estricto no es, pues, un despoblado.

**40. Torrebermeja.-** A finales del siglo XV el libro becerro de los diezmos de la sede toledana lo da como despoblado y anejo de Mejorada. Estaba en la margen izquierda del Jarama y muy próximo a Velilla siendo allí muy importantes los intereses económicos de Santo Domingo el Real que en 1510 lo tiene como lugar propio.

**41. Villanueva.-** También llamada Villanueva del Burrillo o con el Burrillo estaba situada en la margen izquierda del Jarama a unos 500 metros del río. en 1422 los testigos que informaron al Licenciado Marcos Fernández declaran que hacía veinte años más o menos que la aldea estaba despoblada de vecinos por lo que los vecinos de Cobefia trataban de apropiarse de sus pastos (GOMEZ IGLESIAS, 234-237). La aldea debió sufrir el quebranto demográfico del siglo XIV, sin embargo, en la visita eclesiástica de 1427 no se dice que esté despoblada. A finales del siglo XV en los Libros de Acuerdos del Concejo de Madrid aparecen varios vecinos de esta aldea. Así mismo esta fuente documental recoge en sus páginas, entre otros, dos testimonios de interés, a saber. A petición de los vecinos de Villanueva estos se cambian a la margen derecha del Jarama, a Fuente el Fresno y el nuevo enclave se llamó Villanueva de Fuente el Fresno (LACVM, IV, 299, de 26 de mayo de 1501). En la relación de lugares del arzobispado de Toledo de finales del siglo XV figura Villanueva (ya de Fuente el Fresno) con el Burrillo, ahora despoblado, cuya iglesia sigue ejerciendo de ermita en la época de las RRTT.

**42. Zarzuela.-** En el reparto de pechas de 1511, Zarzuela aparece asociado a Aravaca, de la misma forma queda recogida en la relación de lugares del

arzobispado que data de 1500. En esta última fecha se le tipifica como despoblado. En el censo de 1530 también viene como despoblado aunque se le calcula unos 44 vecinos (A.ALVAR, Estructura socioeconómicas..., 1021.).

43. Zorita.- En la relación de lugares según padrones de 1413-1414, Zorita figura entre los despoblados. De ser este así el lugar debió tener una recuperación demográfica ya que pagaba pechas encuadrada en el sexmo de Villaverde en 1511 y en otras fechas posteriores del siglo XVI, aunque a finales de este siglo vuelve a figurar como despoblado (A. ALVAR , Estructuras socioeconómicas..., 1021).

A la vista de la anotaciones de páginas precedentes cabe hacer algunas observaciones a modo de resumen. De los cuarenta y tres despoblados consignados, veinte de ellos, es decir un 46'5% aproximadamente, pertenecen al bloque oriental del alfoz y más concretamente al sexmo de Vallecas. Le siguen en número los de Villaverde o sector sur con 17 despoblados, un 39%. El sexmo de Aravaca se encuentra en una notable inferioridad en lo que a despoblados se refiere ya que en sus tierras he detectado tan sólo seis casos, lo que supone un 14% con respecto al total. Quiere ello decir que, precisamente los sexmos de Vallecas y Villaverde experimentaron más intensamente que el de Aravaca una remodelación de sus estructuras poblacionales al vaivén de las coyunturas demográficas. Pero ¿ Cuándo tiene lugar estos procesos y cuáles son sus causas?; ¿Que consecuencias se pueden atisbar en cuanto a la organización del espacio se refiere?.

Ya hice referencia a las dificultades que entraña la datación de los procesos de despoblación de las aldeas bajomedievales<sup>75</sup>. Sin embargo, si no con una precisión absoluta, el cuadro número 2 evidencia la existencia de un amplio grupo de despoblados. Si bien es cierto que la mayoría de los despoblados los conocemos a través de las informaciones de 1413 y 1427, no podemos obviar el hecho

constatado de que muchos de los procesos de despoblamiento tuvieron su origen en la centuria anterior. Ejemplo de ello son los datos contenidos en el código de la catedral de Toledo que transcribe ordenadamente M.A. Guadalupe Beraza. Como apuntó Cabrillana, los documentos eclesiásticos, no obstante, son los que con más frecuencia mantienen en su organización administrativa pueblos que en realidad han dejado de existir ya que la parroquia del despoblado seguía siendo centro de recepción de diezmos de caseríos situados en su término decimal<sup>76</sup>. Ello me induce a afirmar que las informaciones de comienzos del siglo XV vienen a constatar una realidad anterior. Efectivamente, realizando un recuento de los lugares reflejados en la primera columna del cuadro nº 2 y de algunos otros de la segunda columna (1413-1427) que se acompañan de una flecha dirigida hacia la primera columna, obtendremos los siguientes resultados: al siglo XV pertenecen 18 despoblados, es decir, un 43'9%; al primer tercio del siglo XV corresponden 7, es decir, un 17'7%; en la segunda mitad de este mismo siglo aparecen 8 despoblados, o lo que es lo mismo, un 19'5%; en la primera década del siglo XVI se despueblan 4 aldeas lo que supone un 9'7%; y tras pasado el primer cuarto de la decimosexta centuria aparecen otros 4 despoblados, es decir, otro 9'7%. En total fueron 41 despoblados y, curiosamente, quiero destacar la importancia del proceso despoblador que sucederá entre el último cuarto del siglo XV y el primero del siguiente, alcanzando una magnitud comparable al despoblamiento del siglo XIV, aunque posiblemente las causas de ambos procesos son muy diferentes.

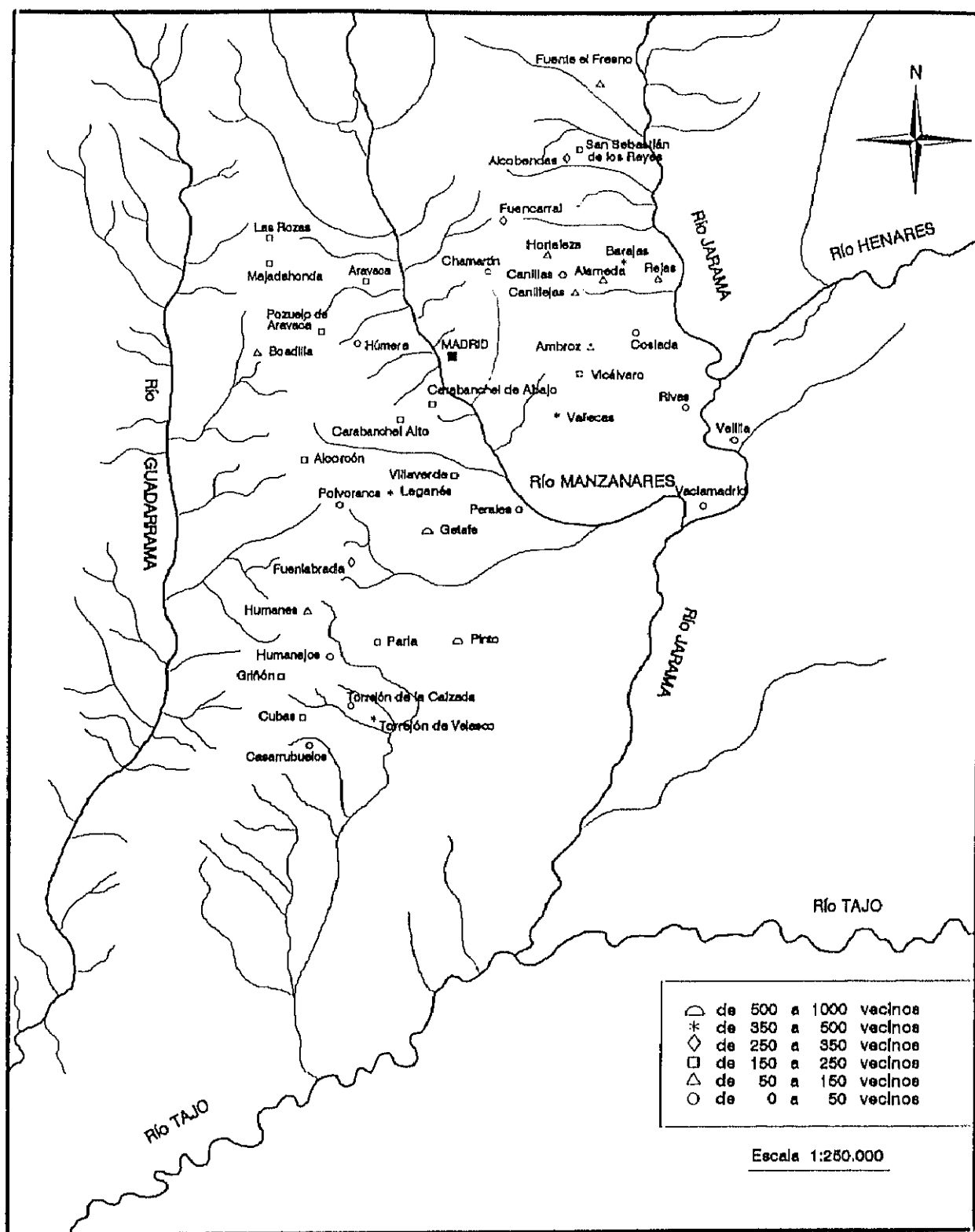
Ningún dato permite pronunciarnos sobre la categoría demográfica de estos lugares periclitados a no ser la referencia indirecta de sus rentas eclesiásticas y, a juzgar por las mismas, aquella debió ser débil. Algunos de ellos no debían ser algo más que alquerías o fincas rústicas con un pequeño caserío ocupado por los campesinos que trabajaban las tierras, posiblemente vinculados al señor que mantiene el dominio eminente de esas tierras<sup>77</sup>.

Tampoco es fácil pronunciarnos sobre las causas que provocaron la desarticulación del poblamiento. Julio González hace algunas observaciones sobre la referencia de los despoblados contenidos en las RRTT; algunos los encuadra hipotéticamente a la segunda mitad del siglo XIII y primera mitad del siglo XIV en correlación con el auge del impulso señorial. A estas causas se sumarían las guerras, incidencias climatológicas y epidemias.

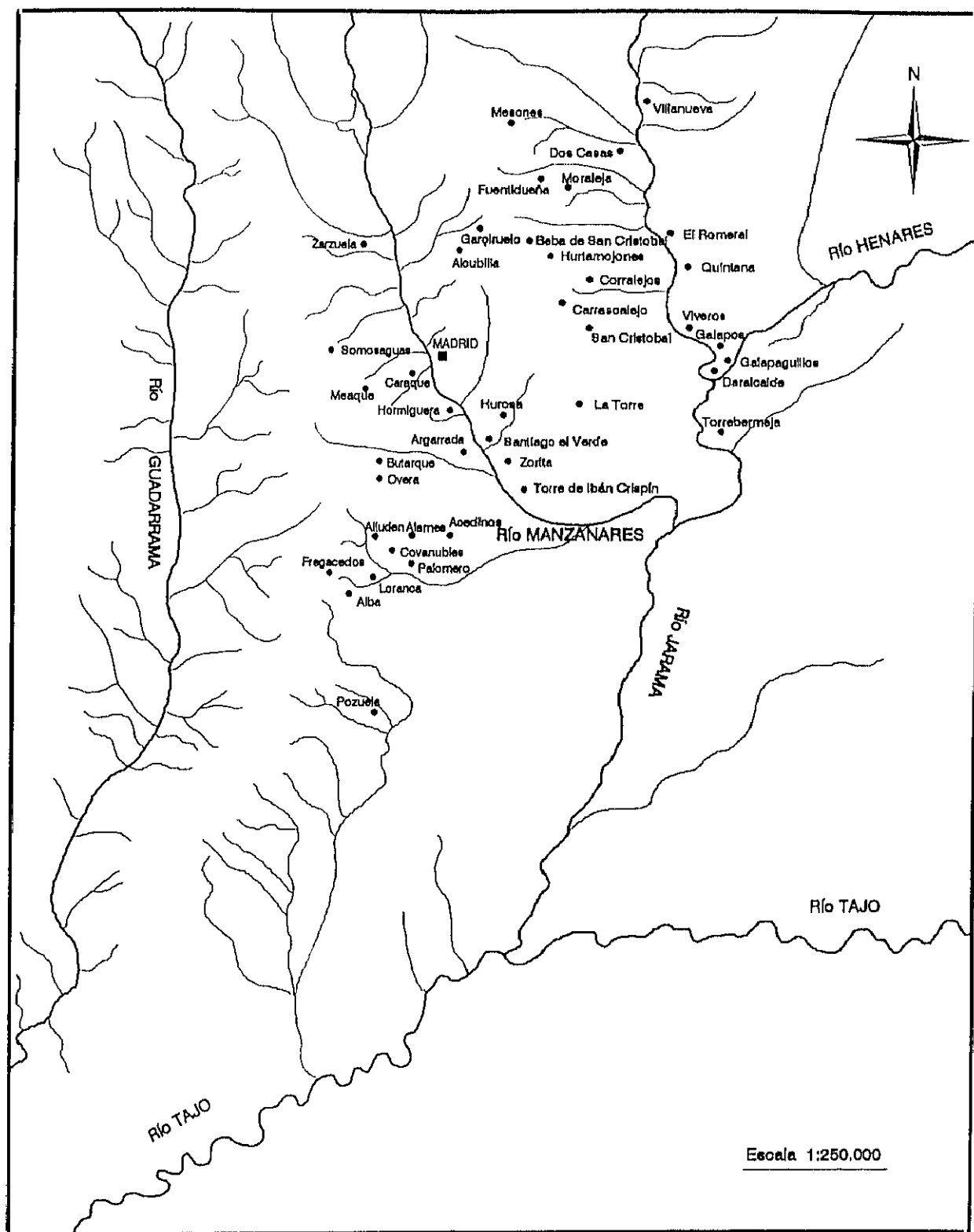
Sobre el primer supuesto he de decir que sólo dos despoblados, Palomero y Pozuela, fueron enajenados por la corona. La iniciativa se debe a Juan II quien en 1413 los da a Pedro Luján, caballero de Madrid. Sin embargo, muy dudosamente pudo ser esta una causa de su abandono. Pozuela en 1418 parece estar ya despoblada según testimonios de la época. Palomero, en cambio, bien pudiera refrendar el citado argumento; en 1509 tenía sólo siete vecinos y según las fuentes toledanas que manejamos a comienzos de este siglo estaba despoblada.

Fuera de este ejemplo ningún otro confirma la hipótesis señalada por Julio González. Es más, las aldeas enajenadas de la tierra de Madrid, Alcobendas, Barajas, Cubas, Griñón, Torrejón de Velasco constituyen núcleos demográficos de importancia si los comparamos con la mayoría de las aldeas del alfoz a lo largo del siglo XV y XVI. Acaso tengan una lógica más consistente los razonamientos que buscan en la crisis del XIV las causas de la despoblación. La extinción biológica debió influir en las aldeas más pequeñas de forma decisiva así como la agresividad de las acometidas de las oligarquías urbanas madrileñas. Hay indicios de ello en casos como el de Somosaguas en donde en 1420 se afirma que hacía treinta años que se había dejado de labrar la tierra, lo que apunta a la reducción de cultivos como causa de despoblamiento. También es evidente que el despoblamiento afectó, sobre todo, a los sexmos de Vallecas y Villaverde, sin duda los más poblados y también los de mayor índice de tierras cultivadas.





Mapa nº 3 Núcleos de población de la Tierra de Madrid



Mapa nº 4 Despoblados de la Tierra de Madrid

En los siglos XV y XVI las causas del despoblamiento debemos buscarlas en otras argumentaciones. He podido constatar el predominio de dos de ellas. La fagocitación de tierras aldeanas por parte de los señores poderosos y ejemplos de ello son las acometidas de Santo Domingo el Real de Madrid contra aldeas como Dos Casas, Hurtamojones, Encinillas o Corralejos. Y en segundo lugar se puede citar la irrupción de núcleos de población de envergadura que colonizan a las pequeñas aldeas circundantes e incluso llegan a expulsar a sus habitantes violentamente como es el caso de Torrejón de Velasco que usurpa Pozuela; Alba y Fregacedos son agredidos sufriendo deterioros en sus cultivos y detrimento de sus ganados; Villanueva del Burrillo sufre el envite de Cobeña cuyos vecinos se apropian de tierras y términos. Lugares como San Sebastián de los Reyes, Leganés, Villaverde y Getafe actúan generando movimientos internos de población atrayendo aldeanos circundantes.

Más evidentes que las causas, se nos muestran las consecuencias que en términos de articulación del poblamiento se pueden desprender de estos núcleos eclipsados. A lo largo de los siglos XVI y, sobre todo, XV con su desaparición se consagra cierta reestructuración del territorio en algunos de sus sectores tendente a la condensación del hábitat. Se observa este fenómeno con claridad en el sexmo de Villaverde y en el sector sur del de Aravaca. Los ejemplos más evidentes del sexmo de Villaverde son Getafe, Fuenlabrada y el propio Villaverde. En el actual término municipal de Getafe existieron las aldeas de Alarnes, Alluden, Acedinos, Covanubles y la Torre de Abén Crispín. En torno a Fuenlabrada decayeron Loranca, Fregacedos y Alba. Y en lo que respecta a Villaverde, ejerció su influencia sobre los términos de sus iglesias deganas, las de las aldeas próximas como Algarrada, Sopeña, Santiago el Verde y la iglesia de la Magdalena las cuales perviven en calidad de ermitas. La desaparición de estos lugares despeja el camino hacia la concentración de núcleos aldeanos alcanzando esos puntos de reunión ciertas dimensiones

demográficas como se podrá observar en las páginas siguientes. Dimensiones que dan al sexmo de Villaverde una nota distintiva en la estructura poblacional al albergar las aldeas de mayor pujanza y crecimiento demográfico.

No muy lejos de este sector territorial, aunque administrativamente perteneciente al sexmo de Aravaca, Leganés, el más importante núcleo poblado de su sector, ve también desaparecer dos aldeas en sus proximidades, Butarque y Overa. Entre Pozuelo de Aravaca y Carabanchel de Arriba se despoblarían también Somasaguas y Meaque.

Respecto al sector este y noreste, los despoblados se adecuan a la relación de iglesias anejas de finales del siglo XV. En torno a San Sebastián de los Reyes, Fuencarral y Hortaleza desaparecieron, Garciruelo, Alcubilla, Hurtamojones, Mesones, Dos Casas y La Moraleja. Con todo en este sector pervivirá una estructura poblacional en la que las aldeas de menos de cincuenta vecinos tienen un predominio superior al de los otros sexmos. No obstante, los despoblados despejan el panorama del sector noroeste en el que el hábitat se hace proporcionalmente más concentrado.

Un capítulo particular en los despoblados lo ocupa un pequeño número de ellos cuyo denominador común reside en haber sido el emplazamiento originario de otras poblaciones trasladadas a lugares diferentes por razones diversas entre las que se suele repetir la insalubridad del primer asentamiento. Los informantes de las RRTT guardan una nítida conciencia de estos núcleos originarios. Alarnes en relación con Getafe, Villanueva del Burrillo con Fuente el Fresno, son los ejemplos más claros. Un fenómeno similar de traslación poblacional podría suponerse en el caso de Carrascalejo y Canillejas y Santiago el Verde y Villaverde. En estos casos entre los efectos de la despoblación no cuenta la concentración del hábitat. Sin

embargo, estos cuatro ejemplos reseñados en último lugar y algunos otros de los mencionados con anterioridad van a alcanzar su punto máximo de relevancia para esta investigación en el capítulo correspondiente a las devociones religiosas. Es por ello que me he detenido especialmente en el tema de los despoblados. Ahora me limito a esta presentación de datos, después veremos las implicaciones devocionales que de ello se deriva.

### 2.3.3. Estructura demográfica de la tierra madrileña durante el siglo XVI

La estructura demográfica de cualquier población en relación a una unidad geográfica determinada debiera contener, si se pretende buscar exactitud y exhaustividad, alusiones al número de habitantes en relación al espacio geográfico, distribución de asentamientos humanos, divisiones por edad y sexo, porcentajes de matrimonios, fertilidad, tasas de natalidad, esperanza de vida y tasas de defunción y emigración. Lógicamente en un mundo caracterizado por la ausencia de fuentes estadísticas, sólo algunos de los criterios anteriormente expuestos obtienen respuesta adecuada.

El territorio de Madrid presenta importantes dificultades de análisis y así lo hemos venido poniendo de manifiesto en las páginas precedentes. Sin embargo, creo que los resultados que expondré a continuación pueden ser representativos, significativos y útiles. Seguiremos teniendo como unidades de referencia geográfica la división por sexmos y las fuentes que nos prestan sus datos han sido el censo de 1530<sup>78</sup> y las estimaciones contenidas en las Relaciones Topográficas de Felipe II. Las ausencias de ciertas aldeas y lugares como Pinto, Parla o Vallecas de este informe geográfico-histórico-estadístico se ha suplido con datos de otras fuentes demográficas de interés<sup>79</sup>.

Los cuadros y gráficos que siguen y el análisis en ellos efectuado se han hecho tomando como referencia las aldeas de la tierra de Madrid. También se han

incluido aldeas eximidas como Barajas, Alcobendas, Torrejón de Velasco, Cubas, Griñón, Pinto y Parla, debido a que considero que sus vinculaciones con la villa y el territorio son muy destacables. Además todos se integran en el arciprestazgo que encabeza Madrid. No he aplicado el criterio arciprestal a Valdemoro por entender que su dependencia de la jurisdicción segoviana es de por sí un dato suficientemente significativo para considerarlo ajeno a nuestro ámbito de estudio.

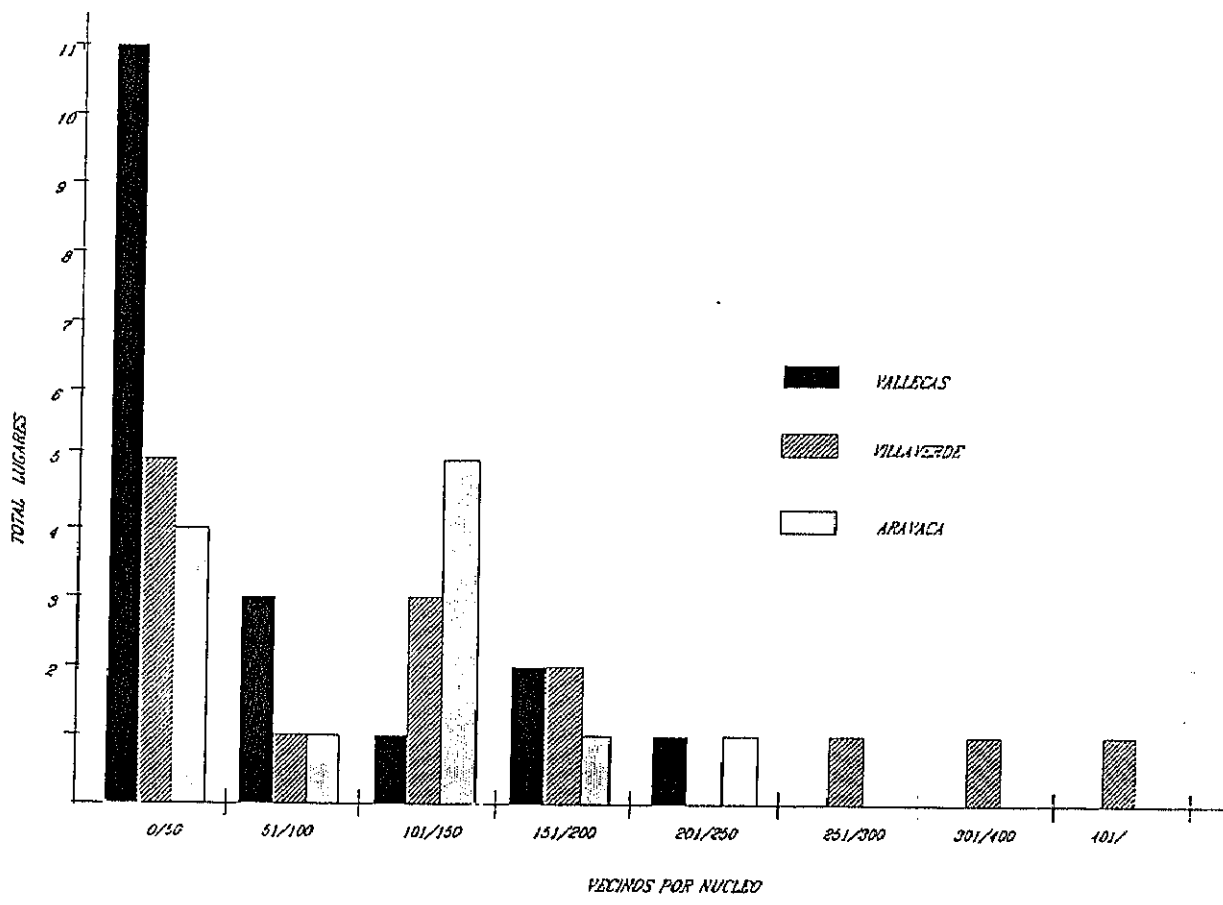
El cuadro número 3 contiene una relación completa de datos atendiendo a las variables de lugares (L), vecinos (V) y almas (A). Estas tres variables son examinadas y cuantificadas en ocho bloques cada uno de los cuales atiende a la magnitud de las aldeas en ellos incluidas.

Sex	Año	0-50			51-100			101-150			151-200			201-250			251-300			301-400			+400		
		L	V	A	L	V	A	L	V	A	L	V	A	L	V	A	L	V	A	L	V	A	L	V	A
VA.	1530	11	304	1520	3	152	560	1	138	650	2	391	1955	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1580	6	166	830	6	502	2510	-	-	-	1	200	1000	1	250	1250	2	600	3000	1	350	1750	1	500	2500
VI.	1530	5	53	265	1	90	450	3	398	1990	2	376	1880	-	-	-	1	256	1280	1	385	1925	3	401	2005
	1580	4	72	360	1	190	950	-	-	-	2	380	1900	1	250	1000	1	350	1750	-	-	-	3	2400	12000
AR.	1530	4	146	730	1	87	435	5	451	2455	1	159	795	1	229	1145	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1580	2	58	290	1	70	350	-	-	-	6	1140	5700	1	210	1050	-	-	-	-	-	-	1	430	2150
TE.	1530	20	503	2515	5	369	1845	9	1027	5135	5	926	4630	2	448	2240	1	256	1280	1	385	1925	1	401	2005
	1580	12	296	1480	8	762	3810	-	-	-	9	1720	8600	3	710	3550	3	950	4750	1	350	1750	5	3330	16650

Sex: Sexo; VA.: Vallecas; VI.: Villaverde; AR.: Aravaca; TE.: Territorio.

Cuadro nº 3. Estructura del poblamiento en la Tierra de Madrid en 1530 y 1580

Prioridad considerable es conocer el tipo de asentamientos y su evolución en el tiempo. Si analizamos comparativamente las informaciones de 1530 y 1580 observaremos con inmediatez como existe una clara tendencia a lo largo del siglo XVI a la concentración demográfica prefiriendo el poblamiento agruparse en núcleos de dimensiones medianas y rechazando progresivamente los núcleos inferiores a 100 habitantes; acaso el sexmo que más palpablemente demuestra esta tendencia sea el de Vallecas. El sexmo de Villaverde, por su parte, mantiene una clara tendencia a lo largo del siglo XVI a la concentración demográfica optando el poblamiento por agruparse en núcleos de dimensiones medianas y rechazando



Cuadro nº 1. Distribución del poblamiento según los sexmos y tamaño de los lugares en 1530

progresivamente los núcleos inferiores a 100 habitantes; acaso el sexmo que más palpablemente demuestra esta tendencia sea el de Vallecas. El sexmo de Villaverde por su parte, mantiene una clara predilección por asentamientos de cierto tamaño evitando la multiplicación de los núcleos. Aravaca, finalmente, tiene la misma estructura de poblamiento a lo largo del siglo XVI aunque es destacable el relanzamiento demográfico de la cabeza comarcana y la preferencia del poblamiento por la concentración en núcleos de carácter medio.

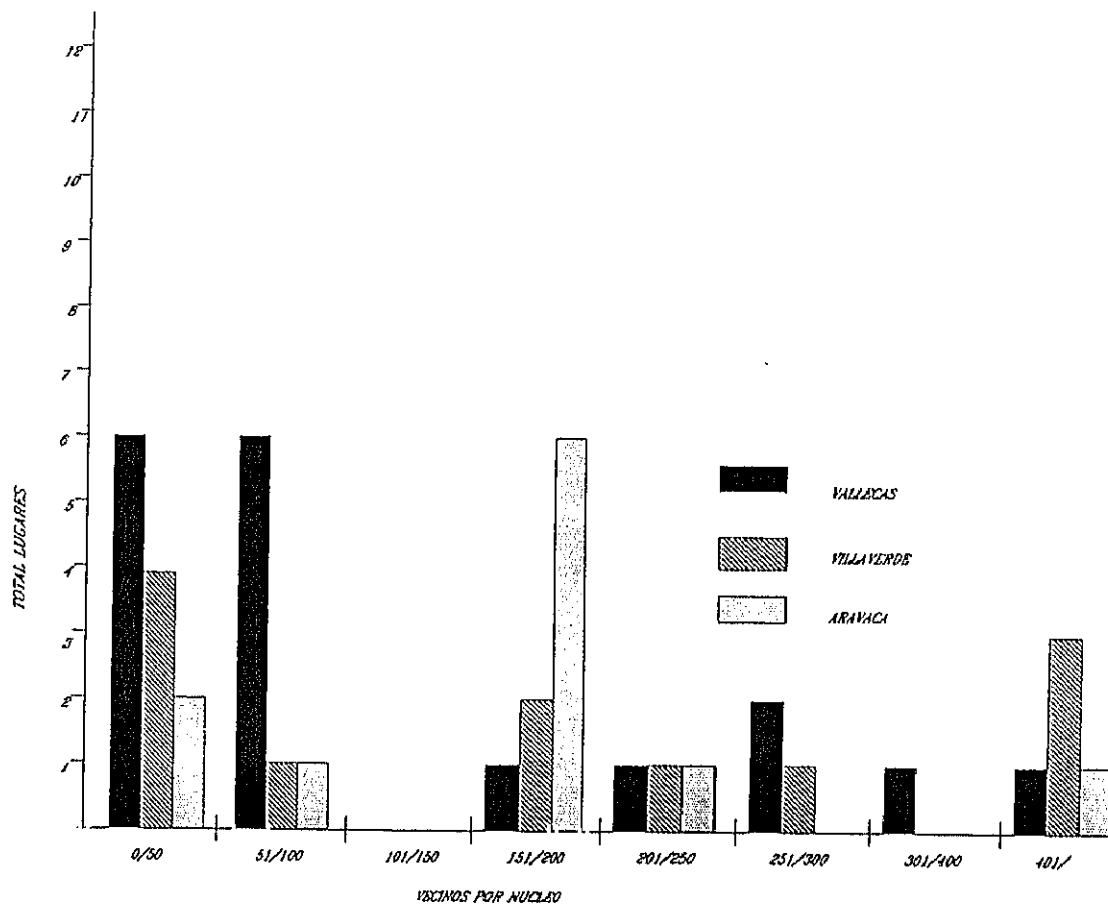


Gráfico nº 2. Distribución del poblamiento según los sexmos y tamaño de los lugares en 1580.



En un análisis comparativo de los asentamientos en los tres sectores o sexmos del territorio se puede llegar a deducir la existencia de dos modalidades diferentes de poblamiento, ambas consecuencia de la ocupación y organización del espacio<sup>80</sup>. Los sexmos de Aravaca y Vallecas que vienen a coincidir con los cuadrantes noroeste, noreste y sureste del alfoz madrileño encontramos una relación concordante entre abundancia de núcleos medianos y pequeños que vienen a recoger una parte del poblamiento y ciertos núcleos muy determinados que destacan por el tamaño sobre el común de los asentamientos. En Aravaca cumple ese papel de predominancia el lugar de Leganés y en Vallecas la propia aldea en el sur y Alcobendas o Barajas en el norte. Si observamos la disposición del paisaje natural percibiremos una característica común en estos dos sexmos, la discontinua sucesión

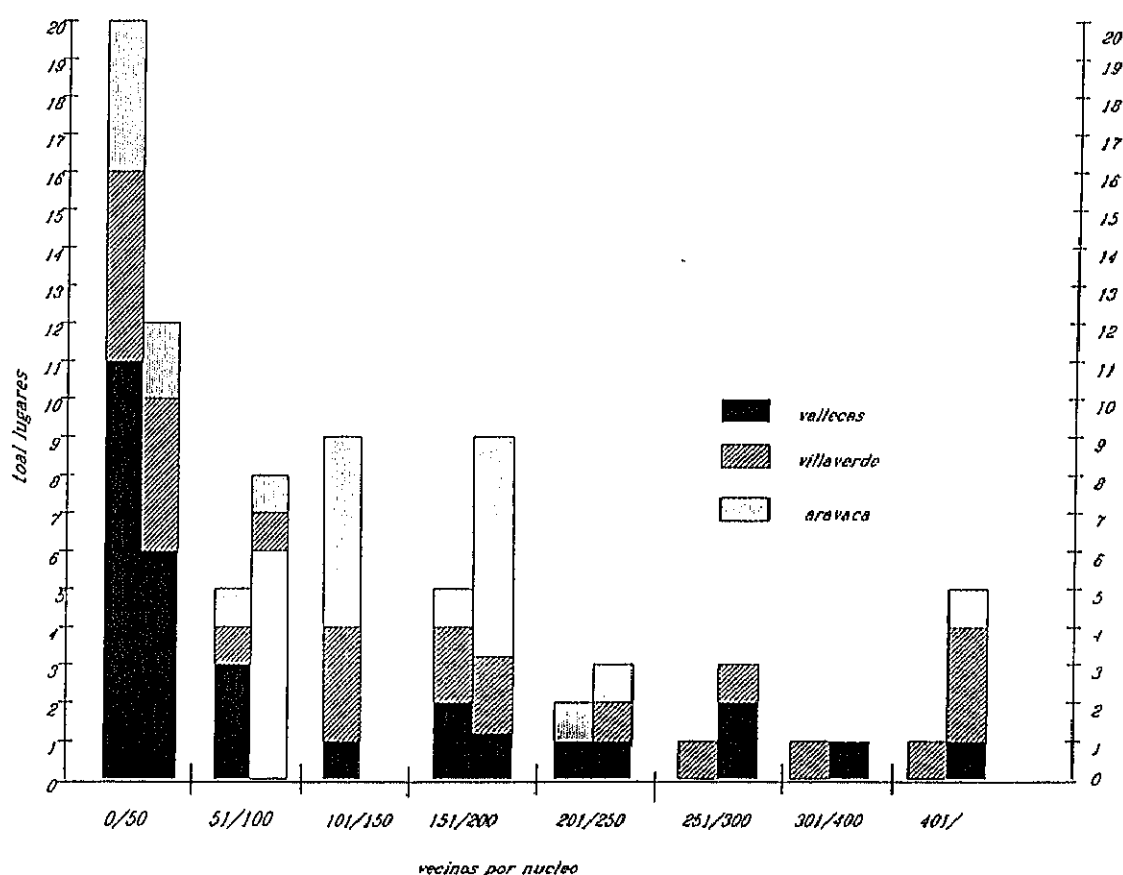


Gráfico n° 3. Estudio comparativo de la distribución del poblamiento según los sexmos y el tamaño de los lugares en 1530 y 1580.

de lomas y colinas que se muestra más aguda en la parte noroccidental y que viene a relajarse en la parte suroccidental. Como consecuencia de ello existen ciertas dificultades a una agricultura de campo abierto y extensiva por lo cual el sistema de economía mixto en el que la agricultura y la ganadería conviven influye decisivamente en los tipos de asentamientos cuyas características cité anteriormente.

El sexmo de Villaverde que ocupa la zona suroccidental del territorio viene caracterizado por un paisaje natural denominado "maestrazgo-manchego" en el que las llanuras, los campos abiertos y diáfanos determinan la calidad y cantidad de los asentamientos. Como consecuencia de ello el dominio de extensiones cerealícolas condiciona un sistema económico en el que la ganadería ocupa un lugar importante pero a inferior rango del ocupado por la agricultura. El poblamiento prefiere buscar la concentración a la vez que la distancia entre los núcleos es comparativamente considerable. Aquí la teoría sobre la influencia de la economía del tiempo y de movimiento en la calidad y distribución de los asentamientos viene a tener una importancia inferior a la observada en los dos sexmos anteriores<sup>81</sup>.

Pasando a la cuestión de la población de los lugares de asentamiento, digamos que existe una interesante diferencia entre el primer y último tercio del siglo XVI que está palpablemente representada en los gráficos siguientes. Como se puede observar las tendencias por sexmos son diferentes entre sí. Los vecinos del sexmo de Aravaca tienden a preferir núcleos de carácter mediano, entre 150 y 200 vecinos y así lo demuestra el hecho de que 1.540 vecinos, o lo que es lo mismo 7.500 habitantes, buscaron núcleos de esas dimensiones. La orientación que impera en el sexmo de Vallecas es el resultado de un aumento demográfico considerable; si comparamos las gráficas de 1530 y 1580 observaremos que en la primera de estas fechas en este sexmo no había ni un sólo núcleo superior a los 250 vecinos mientras que en el año 1580 son 1.450 los vecinos que habitan lugares de tamaño superior

al indicado. El sexmo de Villaverde, por su parte, ya en 1530 tiene bien definida esa predilección por los lugares de gran tamaño que se ve agudizada a finales de siglo.

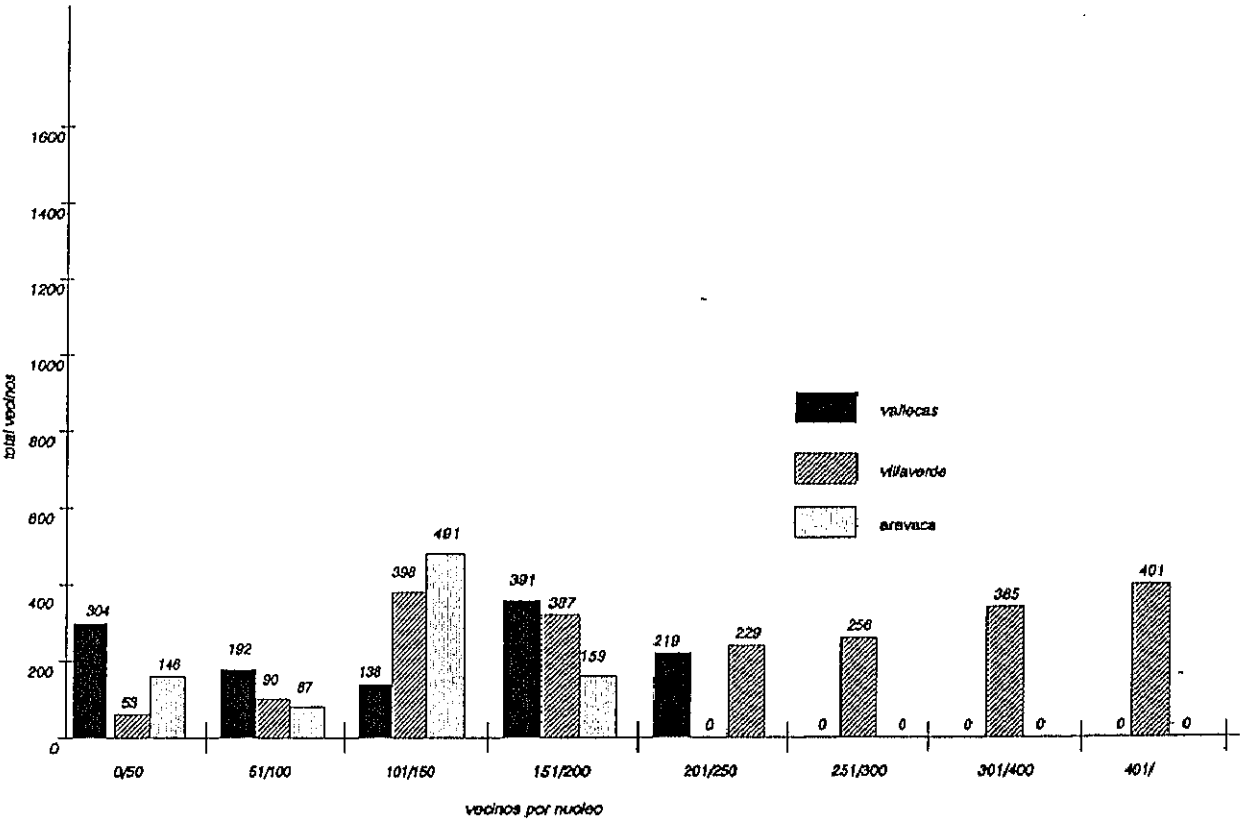


Gráfico n° 4. Habitantes según los sexmos y tamaño de lugares en 1530

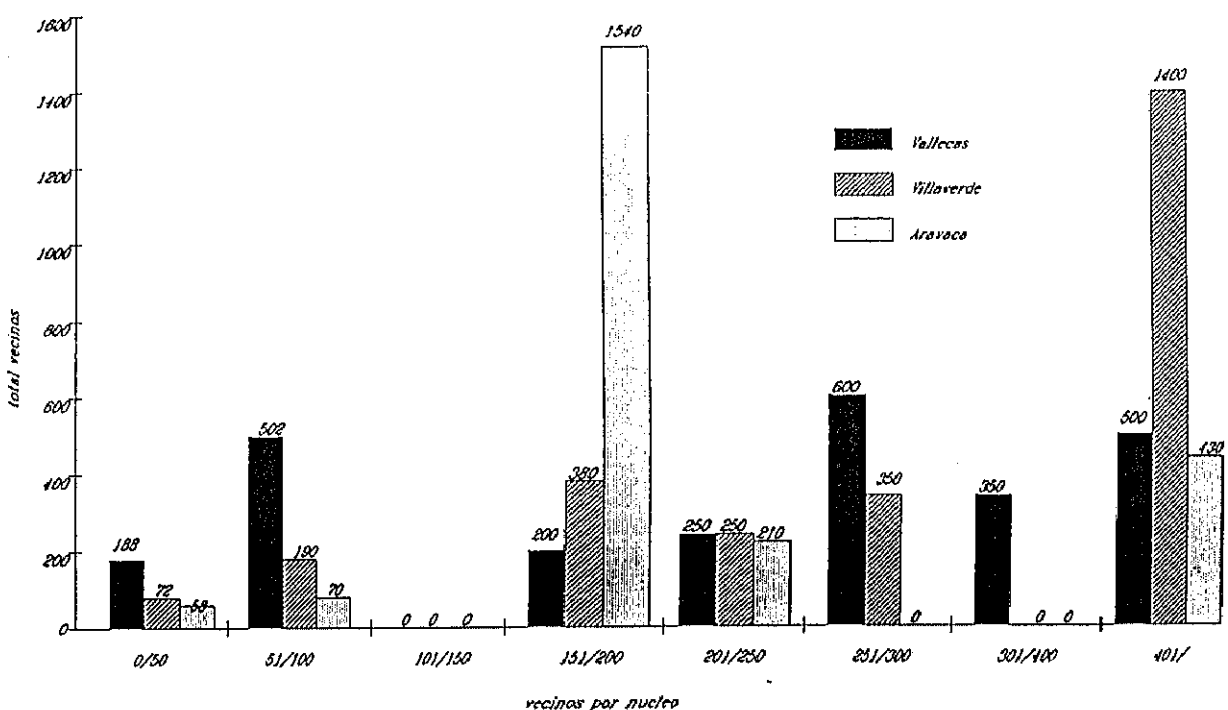


Gráfico nº 5. Habitantes según los sexmos y tamaños de los lugares en 1580

Comparativamente analizados los sexmos a lo largo de este tracto cronológico los resultados son evidentes. El sexmo valleciano presenta a lo largo de esta centuria unos mínimos demográficos de 1.294 vecinos y unos máximos de 2.568. El sexmo de Villaverde tiene sus mínimos demográficos en 1.959 vecinos y sus máximos en 3.642. En tercer lugar, el sexmo de Aravaca presenta unos mínimos

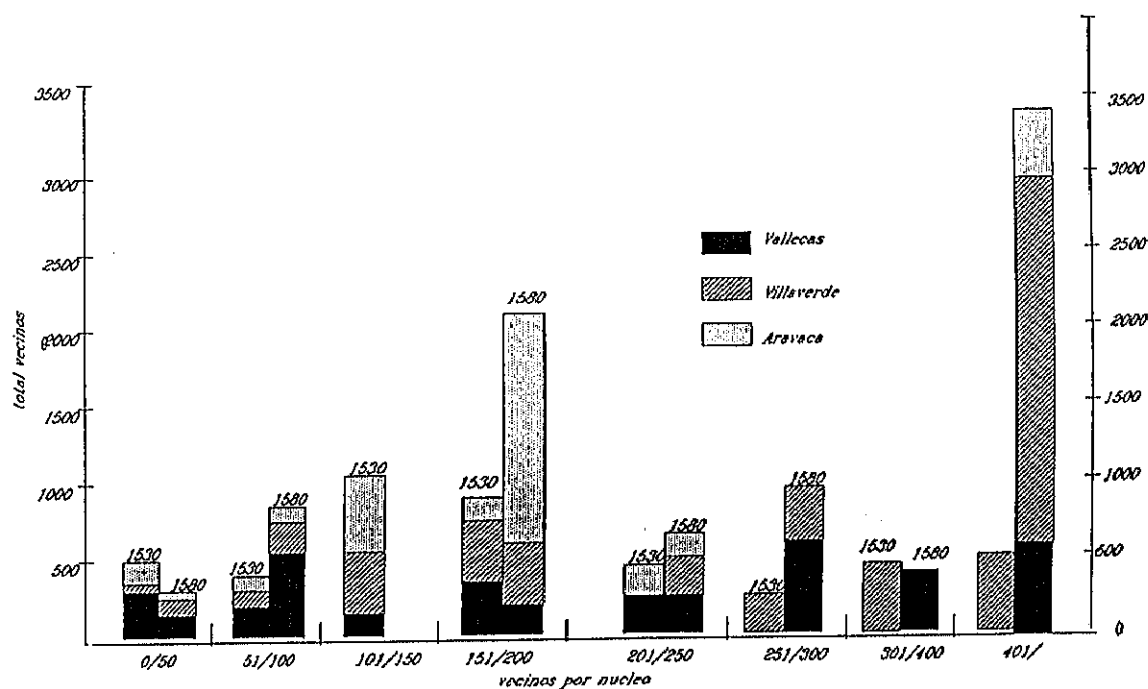


Gráfico n° 6. Estudio comparativo de los habitantes según los sexmos y tamaños de los lugares en 1530 y 1580

de 1.112 vecinos estando el 1.908 sus máximos. Todos ellos con una clara tendencia de constante crecimiento a lo largo del siglo XVI.

Si tomanos ahora como punto de referencia la unidad geográfica que forma el

conjunto del territorio, digamos que a lo largo del siglo se observa una mínima demográfica de 4.315 vecinos, es decir de 21.575 almas, y una máxima en torno a 1580 de 8.118 vecinos o lo que es lo mismo unos 40.590 habitantes.

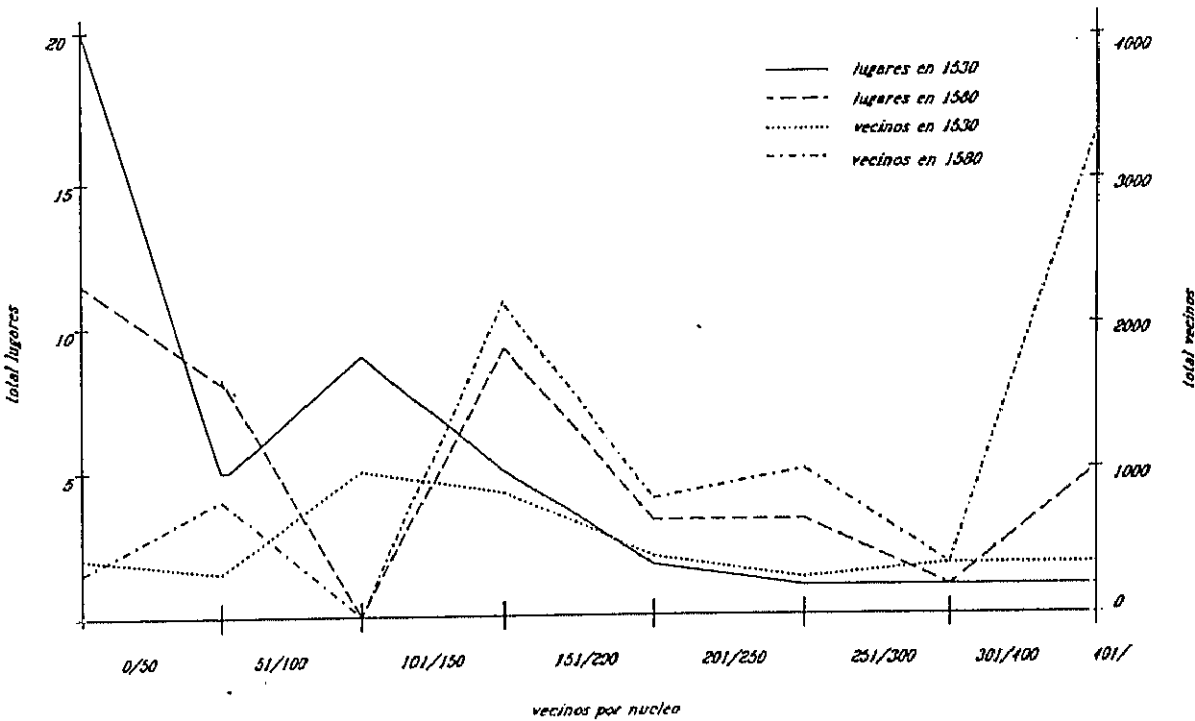


Gráfico n° 7. Estructura del poblamiento en la Tierra de Madrid

### 3. EL ARCIPRESTAZGO COMO UNIDAD TERRITORIAL

Finalmente, para completar las nociones de referencia que definen y estructuran la acotación espacial de esta investigación hemos de contemplar indudablemente las circunscripciones territoriales eclesiásticas en las que tal espacio se inscribe, máxime cuando el objeto a analizar, devociones e instituciones, se encuentra conectado en muchos aspectos con la infraestructura eclesial. Pero, ante todo, el tema ahora me interesa en la medida en que dichas circunscripciones se revelan como un eficaz instrumento de definición de áreas regionales y subregionales de distintas dimensiones, tanto más eficaces cuanto más se aproximan e identifican con las áreas territoriales sobre las que se proyectan los poderes laicos, particularmente los del Concejo.

Desde esta perspectiva ha de señalarse que Madrid, núcleo cabecero de la comunidad de Villa y Tierra que preside, era también sede de un arcedianato y de uno de los arciprestazgos en los que aquél se descomponía. ¿Qué significado tiene una y otra circunscripción en el contexto arzobispal de Toledo?

Las necesidades administrativas y de gobierno de los extensos territorios integrados en la Mitra toledana llevaron a la división del territorio jurisdiccional en circunscripciones arcedianales. Ya en el siglo XII y con mayor claridad en el XIII aparecen, además del toledano, los arcedianatos de Talavera, Madrid, Guadalajara y Calatrava. Con posterioridad aparecería uno más, el de Alcaraz. Estos, a su vez, se dividían en una serie de arciprestazgos. Se desconocen los límites de unas y otras divisiones en tan temprana época<sup>82</sup>. Afortunadamente esta incógnita la tenemos despejada para fechas posteriores y así a finales del siglo XV y comienzos del XVI, los seis arcedianatos se descomponían en los arciprestazgos que se relacionan en el cuadro número 4<sup>83</sup>.

Los límites y núcleos cabeceros de los arciprestazgos coincidían con los "oppida" que jalonaban el territorio en época musulmana y cristiana. Esta identificación nos da la medida de hasta qué punto estas circunscripciones fueron la base sobre la que se vertebraba la administración y gobierno arzobispal.

Circunscribiéndonos al arcedianazgo de Madrid, a la vista de los datos expuestos y teniendo en cuenta, sobre todo, el número de iglesias y lugares que se arrendaban según el listado que aporta M. Guadalupe Beraza, se detecta claramente la preeminencia y jerarquía en lo que a núcleos de población se refiere en el arcedianato de Madrid aunque algunos de estos lugares estaban ya despoblados a finales del siglo XV. Sumaban un total de 214 iglesias frente a las 192 que se arrendaban en el de Guadalajara y las 163 del de Toledo. Idéntico comentario rige dentro del propio arciprestazgo madrileño que contaba con 86 iglesias incluidas las de la Villa frente a las 71 del de Guadalajara, arciprestazgo que más se le aproxima. Si seguimos aceptando la validez de número de iglesias como baremo indicativo de jerarquía entre los centros de población, la cabecera arciprestal, Madrid, se configura como uno, si no el más importante, de los núcleos jurisdiccionales del arzobispado al norte del río Tajo.

Pero si buscamos un correlato territorial eclesiástico superponible a lo que he delimitado como comunidad de Villa y Tierra de Madrid, es evidente que éste no lo representa el arcedianato sino el arciprestazgo. Sabemos que Talamanca, Uceda y Buitrago se constituían también en comunidades de Villa y Tierra, lo que podría confirmar que impera a este lado del Sistema Central una situación similar a la que se daba en Segovia al norte de estas montañas y en cuyos territorios se detecta una plena coincidencia entre los límites arciprestales y los de los alfores. La superposición de una y otra instancia organizativa del espacio y territorio definía,



de esta forma, áreas subregionales pequeñas o comarcales. La misma identificación cabe plantearse con los restantes arciprestazgos al norte del Tajo. En Ávila, en cambio y por poner un ejemplo, los alfores de villas y ciudades encontraban su identidad con los arcedianatos, entidades mayores que los anteriores y que definían áreas subregionales intermedias e inferiores a las señaladas por los obispados aunque mayores que las que podemos observar en Segovia o al sur del Sistema Central<sup>84</sup>.

Arcedianatos	Arciprestazgos	Número de Lugares
Toledo	La Guardia	28
	Ocaña	17
	Illescas	34
	Canales	-
	Rodillas	29
	Montalbán	29
	Toledo	-
Guadalajara	Alcalá	34
	Guadalajara	71
	Hita	27
	Zorita de los Canes	30
	Almoguera	16
Calatrava	Alcocer	13
	Calatrava	27
Madrid	Talamanca	37
	Alcalá de Torote	8
	Uceda	39
	Madrid	86
	Buitrago	37
	Valdelozoya	7
Talavera	Talavera	33
	Escalona	28
	Santa Olalla	17
	Maqueda	18
Alcaraz	Alcaraz	27

*Cuadro n.º 4. Estructura territorial de la diócesis toledana*

Extrapolando la cuestión a términos de área de influencia y dominio y centrándonos ya en la villa de Madrid y su entorno, cabría hacer el siguiente esquema de correlaciones. Nuestra Villa se erige como un centro cabecera del territorio cuyas áreas de control jurisdiccional se circunscriben al arciprestazgo aunque su influencia puede proyectarse en todo el conjunto del arcedianato. ¿Es esto cierto?, sí pero con importantes matices. El principal criterio corrector radica en que, bien por la incidencia de las enajenaciones señoriales, bien como resultado de la penetración segoviana, en las zonas de expansión natural del concejo madrileño, arciprestazgo y alfoz no coinciden plenamente.

Las enajenaciones de aldeas como Barajas, Alcobendas, Pinto, Parla, Cubas, Griñón, Torrejón de Velasco, etc, pueden considerarse como accidentes acaecidos a "posteriori" de la delimitación arciprestal. Sin embargo, aldeas como Ciempozuelos, Valdemoro, San Martín de Jarama (de la Vega) o Gózquez, pertenecieron ya desde el siglo XIII al ámbito concejil segoviano, configurándose sobre ellas el sexmo de Valdemoro. Así pues, en lo que al dominio territorial de Madrid compete este se proyectaba sobre su alfoz, algo mermado por las maniobras de señorialización de la Corona, lo que venía a suponer la inmensa mayoría de los lugares y tierras del arciprestazgo. Sobre el sector suroeste del mismo, sólo cabe atribuir a la Villa el ejercicio de una influencia devenida de sus características urbanas y ser sede del poder eclesiástico comarcal en la doble instancia arciprestal y arcedianal<sup>85</sup>.

La noción de área de influencia atribuible a Madrid respecto a los dominios de su arcedianato y aquellos otros lugares del propio arciprestazgo que escapaban al control jurisdiccional del Concejo quizá la comprendamos mejor si tomamos en consideración el significado, funciones y evolución históricos de estos dos cargos eclesiásticos. Que Madrid fuera sede del arcediano era ya signo claro de la

preeminencia de esta Villa en el conjunto de ciudades, antiguas "oppidum" que a su vez eran cabezas arciprestales dependientes de aquél. El arcediano, tal y como lo definen las Decretales, era elegido por el obispo para asistir en su nombre a los pobres, visitar a los presos y enfermos y administrar los bienes temporales; era el encargado de velar por la pureza de la fe y las costumbres del clero y era juez ordinario y provisor. Su jurisdicción era delegada de la episcopal aunque por uso y abuso pasó a ser ordinaria y perpetua<sup>86</sup>. La misión fundamental del arcipreste estaba en el cuidado de los clérigos de su demarcación y de las parroquias; podían juzgar crímenes pequeños cuya averiguación y castigo les era otorgada por las leyes; podían detener al autor de un crimen o causa civil ardua y entregarlo a la cárcel episcopal<sup>87</sup>. El ejercicio de estas funciones ocasionó no pocos roces con los poderes civiles y el caso queda reflejado en más de un documento del Archivo de Villa en los que el rey se dirigía al arcediano, arcipreste, vicario y jueces eclesiásticos de la villa de Madrid prohibiéndoles, a petición de los procuradores, entrometerse en la jurisdicción real que no debía ser perturbada por instancias eclesiásticas<sup>88</sup>.

La acción de la justicia eclesiástica ante ciertos pecados tipificados como delitos públicos nos es ejemplificada en una visita realizada por el arciprestazgo y que data de 1508<sup>89</sup>. Entre otras personas, desfilan por el documento que se nos ha conservado Juan de Húmera, sacristán que "tenía una mançeba mujer soltera en Madrid e otra en Poçuelo"; fue expulsado de su iglesia y se le obligó a satisfacer "a la una mançeba que dizía que de el había parido". Aparecen también otros clérigos amancebados y varios seglares unidos en ilegítimo matrimonio, un blasfemo y algunos señores que se habían apropiado de las rentas de la iglesia. Algunas de estas personas fueron conducidas por el fiscal a la cárcel de Madrid, otras, ausentes, fueron conminadas a presentarse en la Villa como sucedió con un capellán de Mejorada que estuvo públicamente amancebado; no estaba presente cuando el visitador pasó por la aldea por lo que éste declara, "estoy para le llamar luego que

vaya a Madrid y le castigar".

Residencialidad de las autoridades, justicia eclesiástica, existencia de la cárcel, son todos ellos motivos adicionales por los que la Villa se erige como núcleo focalizador del poder lo que exige que ciertos movimientos de la población aldeana sigan un sentido direccional que va de la periferia (aldeas) al centro (Villa). Adicionalmente, la justicia ciudadana eclesiástica, delegada del obispo, penetra en el espacio rural mediante el ejercicio de distintas facultades jurisdiccionales, fiscaliza y controla su población, los cuadros eclesiásticos e infraestructura material de las iglesias a través de las visitas.

En la práctica, esta influencia se hizo más real y eficaz en el arciprestazgo que en el arcedianato. Dada la acumulación de poder recabado por la figura del arcediano se hubo de limitar su capacidad de actuación y el Concilio de Trento lo llevó a cabo cortando sus contenidos y jurisdicción mediante la creación de los vicarios generales. De esta forma el arcediano queda reducido poco a poco a una mera dignidad.

Se crearon en el arzobispado dos vicarías generales, la de Toledo y la de Alcalá de Heranes y durante el siglo XVI se fueron formando las primeras vicarías foráneas como fueron las de Talavera, Alcaraz, Ciudad Real y Madrid que tenía rango especial. Esta última fue también la de más tardía creación y su vicario se "puso y eligió sólo para la villa y el tiempo que estuviera allí la Corte". El asentamiento de la Corte en Madrid como sede definitiva relanzó la figura del vicario en la Villa y así en 1596 se elevan una serie de peticiones que implicaban darle la misma jurisdicción que disponía el Vicario General de Toledo<sup>90</sup>.

La enseñanza que nos interesa retener de todo esto es la importancia del

arciprestazgo como base de la organización territorial del arzobispado, no sólo en el siglo XVI, sino incluso en el siglo XV. Y junto a ello hay que resaltar el papel articulador del espacio que unido al Concejo, núcleo de poder compartido, ejerció la iglesia en el entorno rural de la Villa.

\*\*\*\*\*

Con los contenidos hasta ahora expuestos he intentado definir la base territorial sobre la que se cimenta este estudio así como los principios organizativos que la estructura y caracterizan. Dos nociones distintas, aunque complementarias, son las seleccionadas para delimitar nuestro perímetro espacial de observación, la Tierra y el arciprestazgo de Madrid a excepción en este último caso del sexmo de Valdemoro. Las aldeas eximidas han sido incluidas por un doble motivo, mantenían lazos con la Villa, entre otros los de naturaleza fiscal de lo cual existen numerosos testimonios documentales<sup>91</sup> y además por estar incluidas en el arciprestazgo. Cuando a mediados del siglo XV, siendo ya aldea de señorío, en Cubas tienen lugar las apariciones marianas que en su momento se analizarán, el arzobispo de Toledo ordena a los arciprestes de Madrid e Illescas se personen, ellos mismos o un delegado suyo, en el lugar para hacer las pertinentes informaciones; allí está desde el principio Juan Núñez arcipreste de Madrid junto al juez lugarteniente del arciprestazgo de Illescas. Si este último es llamado por proximidad al lugar de los hechos, el primero lo es por mera responsabilidad jurisdiccional siendo en este caso irrelevante que la aldea fuera de realengo o señorío.

Sobre el aludido soporte territorial y los lugares que alberga en su perímetro,

dirigiré una línea de estudio en la que se priorizan tres variables: espacio, en este caso rural; las instituciones de inspiración o naturaleza religiosa; y las devociones individuales o colectivas que en ellas se dan valorando especialmente en este último caso aquellas corrientes culturales con implicaciones milagrosas, taumatúrgicas o maravillosas.

Se trata de evaluar las correspondencias de la última de estas variables con las dos anteriores en varios frentes fundamentales:

-¿Cómo se articulan en el espacio rural las devociones? ¿En qué ámbitos institucionales se escudan o anidan?.

-¿Cuáles son las funciones sociológicas que se descargan en el binomio instituciones-devociones?.

-¿Qué papel ejercieron tanto los soportes institucionales como los contenidos devocionales en la semantización del espacio y en la fijación de nociones de territorialidad?.

Para dar respuesta a estas y algunas otras preguntas se hace necesario conocer los perfiles religioso-institucionales que cobran forma en el territorio de Madrid; ver las modalidades tipológicas más acentuadas y las que están ausentes y valorar la lógica a la que responde este cuadro de ausencias y presencias, así como las fuerzas sociales que las impulsan o desestiman en cada caso. En este entramado de correlaciones se ha de valorar en suma la eficacia o irrelevancia que respecto a los puntos señalados muestra cada institución. Por todo ello los contenidos de las próximas páginas siguen la pauta secuencial de las tipologías institucionales detectadas. Dentro de cada capítulo y subepígrafes que lo conforman la lógica de los contenidos la marcarán la propia naturaleza del tipo institucional estudiado siempre, eso sí, tratando de conectarlo con las otras dos variables propuestas.

## NOTAS

1. Estas palabras, que bien pueden reflejar una línea de hacer historia, pertenecen a la introducción que J.A. GARCIA DE CORTAZAR, hace al volumen colectivo que él mismo encabeza: Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV, Barcelona, 1985, 32. En este mismo volumen se pueden encontrar referencias bibliográficas y distintos ejemplos que tratan de llevar a la práctica este principio.
2. En este caso tomo la cita de J. GONZALEZ, La repoblación de Castilla la Nueva, I, Madrid, 1985, 33.
3. Por el momento tan sólo se admite como posibilidad que Madrid fuera una aldea visigoda sin que existan pruebas concluyentes: L. CABALLERO ZOREDA, Cristianización y época visigoda en la provincia de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980, 75. Aunque no se toman como pruebas concluyentes de la ocupación visigoda de Madrid, puede verse también, F. FITA, Lápida madrileña del año 700, "BRAH", XXVIII (1986), 420 ss; y J. MARTINEZ SANTA OLALLA, El cementerio visigodo de Madrid, "APM", IV y VI (1936), 164, 174.
4. E. PORTELA, Del Duero al Tajo, en J.A. GARCIA DE CORTAZAR, y otros, "Organización social del espacio...", 93. J.P. MOLENAT, L'organisation du territoire entre Cordillère Centrale et Sierra Morena du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècles, "Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)", Valladolid, 1987, 67-78.
5. Sobre este punto en época musulmana puede consultarse, F. HERNANDEZ, El Fayy-Sarrat, actual puerto de Somosierra y la insegura identificación de este puerto con el Fayyt Tareq, "Al-Andalus", XXVII (1962), 267-297.
6. Para ampliar estas cuestiones véase, J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 33 ss. en especial 44-51; J. ZOZAYA STABEL-HANSEN, La islamización en la provincia de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980, 77-83. Y J.J. ALONSO, C. EMPERADOR Y C. TRAVESI, Patrimonio histórico-artístico en la confluencia de los ríos Jarama y Henares, Madrid, 1988, 14-21.
7. E. PORTELA, Del Duero al Tajo..., 91-92.
8. Referencias detalladas a las conquistas de Alfonso XV en J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 69 y 11, a Madrid en 81.
9. J. ALONSO, y otros, Patrimonio histórico-artístico..., 33-34.
10. J. GONZALEZ, La repoblación..., I.
11. J.L. MARTIN, Los fueros de la Transierra. Posibilidades y limitaciones de la utilización de una fuente histórica, "EMP", II (1982), 691-705.

12. Una síntesis de estas cuestiones en E. PORTELA, Del Duero al Tajo..., 94-106.

13. A. BARRIOS Y A. MARTIN, Demografía medieval: modelos de poblamiento en la Extremadura castellana a mediados del siglo XIII, "Studia Histórica", I, n° 2 (1983), 113-148.

14. J. GAUTIER DALCHE, Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media, Madrid, 1979, 121. G. MARTÍNEZ DIEZ, Estructura administrativa local en el naciente reino de Toledo, "Estudios sobre Alfonso VI y la conquista de Toledo". Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, II, Toledo, 1987, 43-162.

15. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 120 y ss. Refiere noticias sobre los primeros núcleos poblados.

16. I. GARCIA DE ANDRES, y otros, Madrid, villa, tierra y fuero, Madrid, 1989. Sobre las comunidades de Villa y Tierra en la actual comunidad de Madrid, 33-54.

17. J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones sociales y relaciones de poder en los concejos de frontera, siglos XI-XIII. Aldeanos, vecinos y caballeros ante las instituciones municipales, en R. PASTOR, "Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna", Madrid, 1990, 107-170, 112. C. ESTEPA, El alfoz y las relaciones campo-ciudad en Castilla y León durante los siglos XII y XIII, "Studia Histórica", II, n° 2 (1984), 7-26.

18. J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones..., 111-115.

19. J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones..., 109.

20. J. MARTINEZ MORO, La tierra en la comunidad de Segovia. Un proyecto señorial urbano (1088-1500), Valladolid, 1985.

21. J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones..., 126-130.

22. J.M. MONSALVO ANTON, Transformaciones..., 138-139.

23. Sobre las comunidades de villa y tierra son de interés: G. MARTINEZ DIEZ, Las comunidades de villa y tierra de la Extremadura Castellana, Madrid, 1983. M. SANTA MARIA, Del concejo y su término a la comunidad de ciudad y tierra: surgimiento y transformación del señorío urbano de Segovia (siglos XIII-XVI), "Studia Histórica. Historia Medieval" (1985), 83-116. Y J. FERNANDEZ VILADRICH, La comunidad de villa y tierra de Sepúlveda durante la Edad Media, "AEM", 8 (1972-1973), 199-224.

24. Sobre estos tres puntos, además de las consideraciones de los autores citados anteriormente, son de interés los planteamientos generales de C. ESTEPA, El alfoz



y las relaciones...; y para el caso de Madrid, la síntesis bibliográfica de C. TRAVESI DE DIEGO, La relaciones campo-ciudad en el Madrid Medieval, en J.C. DE MIGUEL (ed.), "El madrid medieval. Sus tierras y sus hombres", Madrid, 1990, 113-121.

25. J. FERNANDEZ VILADRICH, La comunidad de villa y tierra..., 199-200, señala como ejemplos las comunidades de villa y tierra de Avila, Segovia, Arévalo, Iscar, Coca, Cuella, Fuentidueña, Pedraza, Maderuelo, Fresno, Ayllón, Roa, Aza, Soria, Almazán, Alcalá de Henares, Atienza, Molina de Aragón, Teruel, Daroca, Calatayud, Mosqueruela, Guadalajara, Cuenca, Salamanca y Madrid. Para el siglo XV referencias a este tema en M. A. MONTURIOL GONZALEZ, Estructura y evolución del gasto en la hacienda municipal de Madrid, último tercio del siglo XV, "EEM", IV, 1984, 653-694. Del mismo autor, Estructura del ingreso en la hacienda concejil de Madrid a finales del siglo XV, "La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI", II, Madrid, 1985, 1027-1057.

26. Docs. I, 68, cit. GIBERT, El concejo..., 75.

27. Alfonso VII concede a la iglesia de Toledo el castillo de Rivas el 11 de julio de 1154, F. FITA, Madrid en el siglo XI..., 59-61.

28. El conde don Pedro y su hermana donan el lugar de Carabanchel a Gundisalvo Díaz y Melisenda el 1 de enero de 1181, F. FITA, Madrid en el siglo XII..., 72-73.

29. R. GIBERT, El concejo..., 77.

30. 1312, Docs, I, 216-218, cit. R. GIBERT, El concejo..., 77.

31. A las noticias del fuero se suman las publicadas por A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos del alfoz madrileño, "RABMAM", XXII, 56 (1948), 181, 238. Y del mismo autor, Las sentencias del licenciado Guadalajara, "RABMAM", XVI, 66 (1947), 333-391.

32. En este punto me guió esencialmente por los comentarios de M.A. MONTURIOL GONZALEZ, El ingreso en la hacienda municipal de Madrid: su estructura y evolución (1464-1497), "La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI", II, 1985, 1027-1957, en especial 1031-1040.

33. LACVM, II, 315.

34. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos del..., 190 y 209.

35. Consigna este supuesto, T. PUÑAL, El abastecimiento del concejo de Madrid en la Baja Edad Media, (Memoria de Licenciatura inédita presentada en la U. Complutense de Madrid en 1990), 75 y ss. Refiere el autor que hubo en la tierra de Madrid tantas dehesas cárnicas como municipios donde se producía y consumía carne.

36. A. GOMEZ IGLESIAS, Las sentencias..., 10-27.
37. Véase, n. 31. Y M.A. MONTURIOL, Estructura y evolución..., 655, 657.
38. M.A. MONTURIOL, El ingreso en la hacienda municipal..., 1035-1036.
39. M.A. MONTURIOL, Estructura y evolución..., 655, 657.
40. Sobre los bienes de propios, L. MARTINEZ, Los bienes de propios de la villa de Madrid, (Memoria de Licenciatura inédita, U. Complutense, 1986).
41. Sobre las cuestiones del ingreso en la hacienda municipal los artículos ya citados de M.A. MONTURIOL GONZALEZ.
42. Docs, I, 67, en R. GIBERT, El concejo..., 94.
43. R. GIBERT, El concejo..., 136-137.
44. R. GIBERT, El concejo..., 225.
45. M.A. MONTURIOL GONZALEZ, Estructura y evolución del gasto..., 659-660. R. GIBERT, El concejo..., 151 y ss.
46. Véase A. GOMEZ IGLESIAS en n. 30. E. TORMO, El estrecho cerco de Madrid en la Edad Media por la admirable colonización segoviana, "BRAH", CXVIII (1946), 47-205.
47. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 124.
48. E. TORMO, El estrecho cerco..., 72-75.
49. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 124.
50. E. TORMO, El estrecho cerco..., 87-95.
51. A. GOMEZ IGLESIAS, El Madrid Medieval, Madrid, 1966, 21.
52. E. TORMO, El estrecho cerco..., 127-128.
53. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 301.
54. E. TORMO, El estrecho cerco..., 98-99.
55. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 303-304. E. TORMO, El estrecho cerco..., 134-135.
56. J. GONZALEZ, La repoblación..., I, 305-307. E. TORMO, El estrecho cerco..., 149-205.

57. Véase al respecto las muchas referencias documentales que se recogen en A. MILLARES CARLO, Contribuciones documentales a la historia de Madrid, Madrid, 1971; así como las diseminadas en los distintos Libros de Acuerdos del Concejo.
58. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 203-205.
59. A. GOMEZ IGLESIAS, Las sentencias..., 286-390 y 337.
60. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 234-237.
61. Docs. I, 7 y 233. R. GIBERT, El concejo..., 97-99.
62. Docs. I, 387-390.
63. R. GIBERT, El concejo..., 99-100.
64. Sobre estas enajenaciones véase respectivamente, Docs. II, 317; y Docs. III, 79-81.
65. AGVM-S. 4.169-56. A. GOMEZ IGLESIAS, Sentencias del licenciado..., y Algunos términos..., Actas de la visita al arcedianazgo de Madrid en 1437, BN, Manuscritos, ed. G. DE ANDRES, "HS" (1986), XXXVIII, 7, 153-245. M.L. GUADALUPE BERAZA, Diezmos de la sede toledana...; y AGVM-S, 2-400-74; y los cinco volúmenes de los LACVM.
66. L. CABALLERO ZOREDA, Cristianización y época visigoda..., 71-77. Además pueden consultarse, J. MARTINEZ SANTA OLALLA, El cementerio visigodo de Madrid, "APM", 5-6, 1936. L. CABALLERO Y G. MEGIAS, Informe de las excavaciones del poblado medieval de Cancho del Confesionario, "NAH", Manzanares el Real, julio, 1973. M.C. PRIEGO Y S. QUERO, Noticia sobre la necrópolis visigoda de la Torrecilla. (La aldehuela, Madrid), "IV Congreso Nacional de Arqueología", 1979, 1261-1264.
67. J. OLIVER ASIN, Estudios sobre la toponimia madrileña. La Salmedina y Vaciamadrid, "RBAMAM", XVII, 56 (1984), 172-179.
68. J. GONZALEZ, La repoblacion..., I. 124-125.
69. J. GONZALEZ, La repoblacion..., I. 124-125 n. 26.
70. AGVM-S, 4-165-56.
71. AGVM-S, 2-400-74 y 1-194-1.
72. Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II (Provincia de Madrid), C. VIÑAS Y R. PAZ (ed.), 1945. No están recogidos La Torre, Vaciamadrid y Zorita, despoblados a finales del siglo XVI. Tampoco aparecen ni Pinto ni Parla.

73. Denominada en el siglo XV Fuente el Freno.

74. F. FITA, Madrid desde 1235 hasta 1275..., "BRAH", IX (1886), docs. 33 y 68.

75. N. CABRILLANA, Los despoblados de Castilla la Vieja, "Hispania", XXXI (1971), 485-550, en especial 491, y XXXII (1972). J.P. MOLENAT, Une mutation de paysage rural: villages dépeuplés en Nouvelle Castille, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, "Le paysage rural: réalités et représentations". X Colloque des Histoires médiévistes, Lille, 1980, 195-205.

76. N. CABRILLANA, 502.

77. J. GONZALEZ, La repoblación..., 279-283.

78. He obtenido los datos de A. ALVAR EZQUERRA, Estructuras Socioeconómicas de Madrid y su entorno en la segunda mitad del siglo XVI, Madrid, 1988, 1083 y ss.

79. Sigo en estos casos las cifras aportadas por A. ALVAR EZQUERRA, Estructuras socioeconómicas..., 1034 y ss.

80. A. BARRIOS Y A. MARTIN, Demografía Medieval..., 137.

81. J.C. RUSSELL, La población en Europa del año 500 al 1500, en C.M. CIPOLLA, (ed.), "Historia Económica de Europa. La Edad Media", Barcelona, 1979.

82. J.F. RIVERA RECIO, La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208), Toledo, 1976, 34-40.

83. M.A. GUADALUPE BERAZA, Diezmos de la sede toledana..., analiza el código 913 B del AHN; se trata de un libro becerro de finales del siglo XV transmitido a través de una copia de 1571. Allí se relacionan todos los beneficios curados y beneficios simples y servideros, prestameros y medios préstamos de la diócesis toledana.

84. A. BARRIOS Y A. MARTIN, Demografía Medieval..., 127-128.

85. M.A. GUADALUPE BERAZA, Diezmos de la sede toledana..., 106-107, se encuentra recogida en la relación de lugares de este arciprestazgo. Omito su reproducción por considerarla innecesaria una vez mencionada.

86. Artículo Archidiane, "dictionnaire de Droit Canonique", IV; Decretales, L,I, tit. XXIII, cit. F.J. CAMPOS, La mentalidad en Castilla la Mancha..., 46-47.

87. J. SANCHEZ HERRERO, Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV, La Laguna, 1976, 110-111.

88. Juan II, Burgos, mayo 22 de 1430. MILLARES CARLO, Extracto.

89. AHN, Universidades, leg. 753, ff. 243-244.

90. V. PINTO Y J. GALAN, La iglesia rural madrileña. Organización y control religioso (siglos XVI-XVII), en S. MANDRAZO y V. PINTO (Comp.), "Madrid en la Epoca Moderna: espacio, sociedad y cultura", Madrid, 1991, 76-77.

91. Sirvan de referencia estos dos ejemplos: fechada en Getafe el 8 de mayo de 1492 existe una provisión del Consejo ordenando que los lugares de Pinto, Torrejón e incluso Valdemoro, Torrejón, Parla, Polvoranca, Cubas, Griñón, Barajas, Alameda y Alcobendas y otros lugares de la comarca contribuyan a las pechas de la Villa (AGVM-S, 2-447-31). Otro ejemplo data de 1509 (AGVM-S, 1-194-1) en el que las aldeas de Pinto, Alcobendas, Cubas, Griñón, Parla, Paracuellos, Barajas y Alameda, Polvoranca, Torrejón de Velasco y Palomero contribuyan en el repartimiento de 100.000 maravedíes.

## II. LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS ALDEANAS Y SUS PERFILES DEVOCIONALES

Propongo en este capítulo captar la panorámica de las instituciones de inspiración o etiología religiosa representadas en la tierra y arziprestazgo de Madrid. Las iglesias parroquiales y sus anejos, los hospitales, cofradías y conventos serán los tipos institucionales que desfilarán por estas páginas.

Ya que la presencia de estas entidades dejó huellas en la topografía aldeana, incluso las cofradías muchas de las cuales tenían una ermita como lugar de culto, planteo en qué medida pudieron jugar un activo papel en eso que llamamos "semantización religiosa del espacio". Muy particularmente afectadas por esta cuestión se encuentran las parroquias y ermitas de la comunidad de Villa y Tierra madrileña.

Interesa contrastar, asimismo, la eficacia que muestra cada una de estas tipologías institucionales con representación aldeana como focos de atracción devocional verificando cuáles ocupan posiciones centrales y cuáles secundarias, y hacia dónde, en suma, se desvían las pulsiones devocionales de los fieles. Complementariamente se intentará valorar la incidencia de estas instituciones en la configuración de lazos de solidaridad y nociones de identidad comunitaria. Recordando el carácter de núcleos subordinados a la Villa que tienen las aldeas y el escaso margen de autonomía y definición concejil que les deja el sistema de articulación del poder vigente en la comunidad de Villa y Tierra, creo necesario indagar en qué medida los procesos rituales articulados en torno a las devociones actuaron de soporte compensatorio de la identidad comunitaria.

Los conventos responden, normalmente, a una lógica de implantación que poco tiene que ver con móviles comunitarios aldeanos. Sobre ello y sobre su lógica interna y efectos devocionales también será preciso detenerse.

Todos los contenidos enunciados deberán ser valorados en las próximas páginas en su globalidad; serán contrastados llegado el momento con las directrices que presentan las instituciones homólogas de la Villa lo que permitirá definir en términos de isomoformismos o diferencias los rasgos devocionales que cuajan en el ámbito urbano y su entorno rural.

## **1. LAS IGLESIAS ALDEANAS**

Sobre el territorio de Madrid se tejía una red de parroquias aldeanas que constitúan unidades básicas de encuadramiento eclesiástico y civil. La noción de iglesia parroquial trasciende con mucho la idea de mero lugar de culto con entidad arquitectónica, tiene unas claras implicaciones territoriales que hacen de ella una institución clave en la vida rural. La noción parroquial que ahora interesa reseñar se recompone a partir de la existencia interconectada de una serie de criterios que son los que le aportan su más genuina caracterización. No todas las iglesias tenían la categoría de parroquias pues para que esto fuera así debían concitarse estos elementos: un templo, el clero que lo sirve, los cristianos y la cura pastoral administrada por los primeros para los segundos<sup>1</sup>. Necesariamente, en la parroquia se ha de dar la jurisdicción ordinaria delegada por el obispo sobre un territorio determinado.

El desarrollo expositivo de este epígrafe se desdobra en cuatro apartados. El

El desarrollo expositivo de este epígrafe se desdobra en cuatro apartados. El primero está dedicado al templo; el segundo aborda el significado territorial de las parroquias explicitando su red en el arciprestazgo de Madrid; se suceden unas páginas dedicadas al análisis del clero aldeano; se concluirá con unas consideraciones sobre las funciones devocionales que cumplían las iglesias aldeanas.

### 1.1. Los edificios y sus virtualidades simbólicas

Como paso previo a la determinación de la red parroquial vigente en la Tierra de Madrid, quisiera detenerme en algunas consideraciones relativas a la iglesia como edificio. El templo es el componente material visualmente más característico de la aldea hasta el punto de convertirse en el organizador de su espacio<sup>2</sup>. Tanto por los materiales constructivos como por su estructura formal es un edificio diferenciable del conjunto del caserío aldeano, posiblemente el más notable y, sin duda, el que mayor carga de significaciones simbólicas alberga. Expresa por sí mismo la constitución de un núcleo de población estable, incluso su tamaño y riqueza ornamental están en función del número y calidad social de los parroquianos que encuadra. Prueba de ello son las ampliaciones que con el paso del tiempo y a medida que aumenta el número de feligreses sufrieron la mayoría de las iglesias parroquiales en distintas épocas y lugares, entre ellas las de Madrid y su Tierra. Conocemos algunas de estas ampliaciones, sobre todo las que tienen lugar en el siglo XVI. Han de mencionarse, por ejemplo, las modificaciones llevadas a cabo en las iglesias de los más importantes núcleos del sector sur del alfoz y del arciprestazgo. Una de estas fue la iglesia de Leganés, intitulada en el siglo XV con la advocación de la Trinidad y que a principios de la centuria siguiente fue sustituida por la de El Salvador. Aunque los testimonios escritos son prácticamente inexistentes, M. Pilar Corella, basándose en las huellas que en la actualidad conserva



la estructura arquitectónica del edificio, considera que la ampliación debió iniciarse hacia 1520 aproximadamente<sup>3</sup>. En 1549 Getafe destruyó su antigua iglesia mudéjar, de la cual sólo queda la torre noroeste, para comenzar la iglesia actual de Alonso Covarrubias. El motivo de las obras era funcional. En el manuscrito Reedificación de la iglesia de Santa María Magdalena de 1549 a 1632, que se conserva en su archivo parroquial, explícitamente se refiere que la anterior iglesia se había quedado pequeña<sup>4</sup>. El edificio parroquial de Pinto sufrió transformaciones más tempranas que tuvieron lugar a finales del siglo XV y comienzos del XVI. Se observa fácilmente a través de estos tres ejemplos cómo la pujanza económica y demográfica de una aldea tiene repercusiones en el propio edificio parroquial de la comunidad.

Poco sabemos, por el contrario, de las fases constructivas de estas iglesias. Al consabido vacío documental se suma la carencia de restos visibles y la falta de estudios arqueológicos, que podrían arrojar luz sobre el tema. Sólo tenemos noticias de un puñado de iglesias gracias a la pervivencia de elementos mudéjares, estilo con el que fueron inicialmente planteados la mayoría de los edificios a los que me estoy refiriendo. La irradiación del foco mudéjar toledano dejó sus huellas en iglesias como la de Móstoles, la cual, aunque queda fuera de la jurisdicción eclesiástica y civil madrileña<sup>5</sup>, puede tomarse como ejemplo. También de los siglos XIII-XIV datan la ermita del cementerio de Carabanchel o, por mejor decir, ciertas partes de la misma como el ábside de mampostería en hiladas con ventana de arco de herradura y la torre de espadaña a los pies<sup>6</sup>; la torre vieja de la iglesia parroquial de Getafe; la torre de las parroquias de Humanes y Polvoranca<sup>7</sup>; encontramos igualmente restos mudéjares en la parroquia de Humanejos<sup>8</sup>.

Todos estos ejemplos son exponentes de lo que debió ser el estilo arquitectónico imperante en la mayor parte de los edificios de culto parroquial de Madrid. Las influencias románicas se dejan sentir más al norte y al este del

arciprestazgo. Si se siguen las observaciones de los expertos en la materia, muchas de estas iglesias mudéjares que participan de los rasgos estilísticos toledanos fueron construidas durante los siglos XIII y XIV. Es nota común a este período constructivo el dejar inacabadas la mayoría de las obras comenzadas siendo estas posteriormente terminadas en una segunda fase constructiva que discurrió desde la segunda mitad del siglo XV hasta la segunda mitad de la centuria siguiente<sup>9</sup>. A este último período y particularmente al final del mismo hemos de remitir la ejecución de la iglesia de Cubas, la de Villaverde<sup>10</sup> y las torres de las iglesias de Leganés, Torrejón de Velasco, Valdemoro, Ciempozuelos y San Martín de la Vega, estas tres últimas fuera de la jurisdicción concejil madrileña<sup>11</sup>.

Sin duda, las iniciativas constructivas a las que he hecho referencia estuvieron relacionadas con el arraigo poblacional, la estabilidad económica y las exigencias derivadas del volumen demográfico de los centros aldeanos. Desde esta perspectiva, no son casuales las dos etapas de desarrollo artístico de Madrid establecidas por P.J. Lavado, aun cuando deja este autor sin respuesta un buen número de poblaciones aldeanas de la Tierra. Los siglos XIII y XIV son los que empiezan a legarnos un corpus de referencias documentales aldeanas consistente, sin duda, porque muchas de estas aldeas cuajan en este período. Mientras tanto, en el siglo que enlaza las dos mitades de las centurias decimoquinta y decimosexta, existe una perfecta correlación entre el arraigo y consolidación definitiva de la estructura poblacional del alfoz, un cierto florecimiento demográfico y la finalización, ampliación o total remodelación de muchas de estas iglesias parroquiales, en especial las de las aldeas que consagran en estos momentos su importancia en la jerarquía de los núcleos aldeanos.

¿Qué puede decirse de los edificios religiosos, parroquiales en épocas anteriores o contemporáneas al primer período reseñado, de los que no nos queda

constancia alguna?. Se ha sugerido que la falta de noticias responde la posible existencia de pequeños templos de "circunstancia", propios de un período de inseguridad. No obstante creo necesario añadir a esta razón la debilidad demográfica que por entonces tendrían muchas aldehuelas que luego con el correr del tiempo fueron consolidándose. Reflejo de esa inseguridad y debilidad es la utilización de materiales pobres con escasas probabilidades de pervivencia como son el adobe y la madera que bien pudieron ser suprimidos en sucesivas construcciones luego realizadas con piedra o con ladrillo<sup>12</sup>. Esta es una posibilidad a tener en cuenta dada la práctica secular del reaprovechamiento y superposición de los lugares de culto.

Los edificios parroquiales se prestan a numerosas sugerencias en lo que atañe a su función simbólica. Pensemos, en primer lugar, en un hecho que considero transcendental. Mientras el espacio urbano se ve inicialmente parcelado en diez parroquias cuyo radio de acción e influencia es perfectamente superponible al de la colación, en las aldeas impera el modelo de parroquia única. Aun cuando las diferencias demográficas de unas aldeas a otras eran sustanciales, sólo a finales del siglo XVI el crecimiento de la aldea de Getafe plantea la necesidad de ampliar el número de los lugares de culto ordinario. El templo parroquial, sin duda, constituía el edificio de dimensiones, estructura y materiales constructivos más notables de la aldea. La propia ubicación del mismo contribuye a otorgarle centralidad en la maya desarrollada por el caserío aldeano ya que, al igual que en otros muchos lugares de la región, levantaba sus muros, ábsides y torres bien en un lugar elevado de la aldea lo cual le confiere preeminencia en la percepción visual, o bien en el propio centro del núcleo aldeano contribuyendo de forma esencial a la ordenación del espacio ocupado por las construcciones de habitación de los aldeanos.

Preeminencia material, centralidad espacial y, sobre todo, unicidad y sacralidad son rasgos de por sí definitorios del significado de las parroquias en el

ámbito rural. Todos los vecinos de la aldea, o lo que es lo mismo, todos los parroquianos de cada una de estas iglesias necesariamente se han de dirigir a ellas para cumplir las obligaciones cristianas que prescribe la Iglesia. Las iglesias parroquiales se confirman de este modo un punto de confluencia en el que la sociabilidad aldeana encuentra un espacio definido y unos momentos regularizados mediante las pautas temporales marcadas por el culto. Es también el punto de anclaje de los vínculos de solidaridad y un lugar de percepción de la identidad aldeana.

La simbiosis que parece darse en la iglesia como lugar de actividades sagradas y también cívico-administrativas, amplía el horizonte de referencia en lo que afecta a la imbricación de estas instituciones y sus edificios en la vida aldeana. En efecto, sabemos que el concejo de la Villa se reunía habitualmente en la iglesia de San Salvador, en su claustro, cámara e incluso en sus portales y cementerio<sup>13</sup>. *Esporádicamente celebró reuniones en iglesias de aldeas de la Tierra de lo cual son* cinco los ejemplos que se pueden aducir, todos fechados en el año de 1488. La iglesia de San Andrés de Villaverde fue lugar de encuentro el 16 de agosto<sup>14</sup>. La de San Pedro de Carabanchel de Suso (Alto) fue escenario de dos reuniones, una el 23 de agosto y otra el 1 de septiembre<sup>15</sup>. Y en cuarto lugar he de mencionar la iglesia de Majadahonda, donde se reunió el concejo el 23 de octubre y el 3 de noviembre del mismo año. Con estos antecedentes que responden ciertamente a referencias explícitas en la documentación, es de suponer que las aldeas aprovechan ordinariamente las instalaciones parroquiales para celebrar en ellas sus propias reuniones concejiles, al menos hasta finales del siglo XV. Las leyes de Toro de 1480 disponían que las ciudades y villas tuviesen "una casa pública en que se ayuntasen justicias y regidores". No sabemos con certeza cuándo estas casas públicas son establecidas en las aldeas, pero presumiblemente debió ser ya entrado el siglo XVI.

Lo mismo que se hacía cuando el concejo de la Villa se reunía en San Salvador, en varias ocasiones en las que el concejo se juntaba en iglesias aldeanas, se hace uso de la expresión "reunidos a campana tañida" o "repicada". A partir de esta referencia me permito recordar someramente la importancia que en la regulación de la vida rural tuvieron las campanas radicadas en las torres o espadañas de las iglesias. Tal y como los estudios etnográficos nos muestran, la codificación de los sonidos emitidos por estos instrumentos de percusión generó un lenguaje asequible a los hombres de las épocas pasadas, entre ellas la medieval. Se hacía uso de este lenguaje en actos y acontecimientos de la más variada catadura. Lo interesante del tema me obliga a detenerme en tanto que la parroquia se convierte para el conjunto de la aldea en un elemento de organización de la vida cotidiana de los aldeanos.

Para empezar, eran un instrumento de regulación del tiempo controlado por la iglesia ya que diariamente se efectuaban los toques del alba, mediodía y anochecer. Este control del "tempo", que se diría en términos musicológicos, se veía doblemente reforzado por la presencia en los muros de las parroquias de los relojes de sol que actuaban directamente en la organización de la vida de los lugares<sup>16</sup>. El sonido de la campana indicaba también las vísperas y días festivos según el calendario eclesiástico estableciendo los ritmos propios que seccionaban y regularizaban una jornada de trabajo. Del mismo modo, en los días de fasto y de descanso se anunciaba la existencia de manifestaciones rituales religiosas. Otra función social no menos importante era la que ejercían las campanas de la parroquia cuando eran utilizadas para avisar a los aldeanos de la existencia de cualquier tipo de peligros pero particularmente de incendios y tormentas. No es extraño a tenor de lo expuesto que cuestiones relativas a estos instrumentos afloren habitualmente en las sesiones legislativas de sínodos y concilios indicando con sorprendente precisión el número de toques que a cada momento y suceso le son propios. El poder de convocatoria de las campanas se empleaba también en relación con actividades más

profanas: llamadas a concejo, llamadas a los aldeanos para trabajos comunitarios, etc... Incluso informaban de acontecimientos transcendentales del ciclo vital de los individuos como el bautismo o los funerales.

Estudios etnológicos basados en comunidades rurales de nuestro tiempo ponen de manifiesto cómo los individuos reconocen no sólo los códigos que emiten estos instrumentos, sino que llegan a individualizar el sonido particular de las campanas de su aldea frente a los de otras comunidades. La proyección del sonido sobre el entorno circundante y su reconocimiento permite hablar de una percepción acústica del territorio no tan acabada como la visual pero sí relativamente eficaz<sup>17</sup>. Creo que guarda relación con este último aspecto la vertiente profiláctica que tuvieron las campanas sobre la comarca en la que ejercían su influencia, en nuestro caso el territorio parroquial, y con ello me refiero al poder conjurador de tormentas que universalmente se les atribuye en las sociedades tradicionales hispanas<sup>18</sup>. En este sentido apunta el testimonio referido a la campana de la iglesia parroquial de San Pedro de la villa de Madrid del que nos da cuenta Quintana.

## **1.2. Dimensión territorial de las parroquias**

Hablemos, pues, de la noción de territorialidad que lleva implícita el concepto de parroquia rural. Lo que diferencia la parroquia de una iglesia cualquiera es la pertenencia de derechos eclesiásticos sobre una parte de los diezmos más el conjunto de bienes y rentas anejas a la materialidad del templo. A ello hemos de añadir la proyección de influencia y control sobre el conjunto de parroquianos que habitan en la aldea y en un territorio circundante previamente establecido denominado dezmería. Sobre esta base se articula la recaudación de los derechos eclesiásticos y sobre ella quedan también aglutinados los fieles a efectos de

asistencia sacramental y cura pastoral.

Tomando como ámbito de referencia espacial el conjunto subregional del obispado de Córdoba, Sanz Sancho ha manifestado sus sospechas acerca de la coincidencia en las delimitaciones civiles y eclesiásticas entre parroquia urbana y colación y jurisdicción parroquial rural y aldeas o lugares<sup>19</sup>. Al respecto, la tónica evolutiva descrita por las circunscripciones parroquiales, en lo que a dimensiones se refiere, presenta distintos ritmos y parece estar presidida por este signo en diversas áreas peninsulares aunque bien es cierto que el fenómeno sólo ha recibido tratamiento histórico en Galicia, Cantabria, Asturias, parte de Cataluña y Vizcaya. Los resultados de algunas de estas investigaciones han inducido a pensar que territorialización civil y territorialización eclesiástica marcharon a la par<sup>20</sup>. Ciertamente, estamos ante un tema necesitado de nuevos estudios que amplíen el campo de observación a otros ámbitos del territorio peninsular. En lo que afecta al territorio de Madrid me gustaría añadir unas precisiones que considero altamente significativas sobre el papel que estas circunscripciones celulares ejercieron en la organización y semantización territorial del espacio acotado en este estudio.

Para comprender la importancia que desde esta óptica pudo llegar a tener la parroquia hemos de recordar los presupuestos de organización espacial inherentes a la fórmula "comunidad de Villa y Tierra" esbozados en las páginas anteriores. Recordemos que quedaban tipificadas unas relaciones de poder que conferían a la Villa el dominio y preeminencia sobre los núcleos poblados de la Tierra en tres ámbitos fundamentales: fiscalidad, justicia y lo que más nos interesa en este caso, sobre la propiedad de la tierra. Planteaba entonces el papel corrector que las instituciones concejiles y eclesiásticas pudieron ejercer de cara a la germinación y paulatino robustecimiento de la identidad comunitaria aldeana, dado que ésta quedaba desdibujada en el cuadro organizativo en el que se insertaba administrativa

y políticamente la aldea.

Reparemos, por un momento, en el concepto de comunidad de aldea. Antropológicamente hablando, la comunidad de aldea es una agrupación humana discreta relativamente simple caracterizada por Redfield por cuatro rasgos: 1. Distinta tanto geográfica (con límites definidos) como psicológicamente (con conciencia de pertenencia comunitaria de sus miembros). 2. Pequeña (unos cuantos miles de habitantes) de forma que puede ser estudiada personalmente por observación participante. 3. Homogénea (o cuasi estable), en cuanto a actividades y cultura compartida. 4. Autosuficiente, proporcionando todos o casi todos los bienes, actividades y funciones precisas para el mantenimiento de la vida del grupo<sup>21</sup>.

Entre historiadores se debate la dificultad que encierra toda aplicación de conceptos y técnicas antropológicas a la disciplina histórica. Con todo, no es necesario insistir en los importantes préstamos que la antropología viene haciendo a la historia una vez han sido readaptados sus métodos a la dimensión diacrónica de los hechos históricos.

Tomemos por válida la definición de Redfield y detengámonos en el primero de sus apartados aplicándolo a la aldea y a la parroquia como células territoriales. La cuestión no radica en el establecimiento de los límites exactos de una y otra, ni en precisar su proceso constitutivo. Por otra parte, las fuentes no permiten hacer ni una mínima aproximación. Planteemos la cuestión de esta otra forma, ¿Qué noción territorial aparece mayormente precisada en el mapa cognoscitivo del espacio de los aldeanos madrileños?

El único testimonio disponible, aparte de posibles lecturas indirectas de otro



tipo de documentación, son las respuestas que dan algunos de estos aldeanos a las preguntas formuladas en la encuesta que conocemos como "Relaciones Topográficas de Felipe II". La pregunta número 45 del interrogatorio del año de 1575 inquiría sobre "los términos propios que el dicho pueblo tiene, y los comunes y realengos de que goza". Tres años más tarde, la pregunta 37 del nuevo interrogatorio volvía a insistir en "si tiene muchos o pocos términos". A ello Getafe, la aldea más pujante de la Tierra de Madrid, responde que no tiene término ninguno conocido porque estaban en término y tierra de Madrid; solamente conocían la "dezmería" por donde se pagan los diezmos de la iglesia<sup>22</sup>. Similar fue la contestación de los de Perales cuando decían que su aldea "tiene término distinto y apartado para lo que toca a su dezmería y no para otra cosa"<sup>23</sup>. Y los de Alcorcón "no tienen término suyo propio ninguno si no es el término de su cabeza que es Madrid, tiene dezmería conocida por si propio"<sup>24</sup>. Los informantes de Barajas y Leganés dicen tener muy poco término y dezmería<sup>25</sup> observándose en los dos casos la identificación de ambos conceptos. Fuera de la jurisdicción de Madrid, el testimonio de los vecinos de Colmenar Viejo prueba esta identificación cuando dicen "tiene términos e jurisdicción por donde es su dezmería"<sup>26</sup>. Es tónica común el reconocimiento de la dezmería cuando los términos civiles no existen o son imprecisos. Los alcaldes ordinarios de Canillejas, por ejemplo, declaran que el lugar no tiene término porque todo es Tierra de la villa de Madrid, sin embargo precisan la ubicación de la ermita del Carrascal, a media legua del pueblo en su dezmería<sup>27</sup>. Por lo demás, la mayoría de los lugares de la Tierra de Madrid declaran expresamente no tener términos propios por ser éstos de la Villa<sup>28</sup>; o, simplemente, no afrontan la respuesta. No obstante, en ocasiones la noción de términos propios aldeanos se asocia a las dehesas, sotos, prados y ejidos concedidos por la Villa. Así, los informantes del Alcobendas dicen no tener más término que el asiento del pueblo y los ejidos; los de Boadilla cuenta que "los términos propios del dicho lugar son el soto y encinar y su prado que dicho tienen"<sup>29</sup>.

Las tendencias expresadas se confirman cuando cambiamos de registro documental. En toda la documentación sobre pesquisas y sentencias de términos suele estar ausente la noción de término de tal o cual aldea. Únicamente aparecen asociados a zonas de dedicación silvoganadera<sup>30</sup>.

Los Libros de Acuerdos del Concejo, por su parte, documentan bastantes concesiones de dehesas a las aldeas en respuesta a sus insistentes demandas. Sin duda, estos predios de uso común actúan como solar de anclaje de la territorialidad aldeana civil<sup>31</sup>. Así, cuando se anexionan en una única población los de Villanueva y Fuente el Fresno yendo los vecinos de la primera aldea a vivir al segundo emplazamiento, el concejo de la villa de Madrid ordena que la nueva aldea "goze de exido de Villanueva desde el dicho lugar Fuentelfresno como hasta aquí han gozado"<sup>32</sup>.

En suma, en el territorio se superponen líneas de pertenencia plurales: la villa de Madrid predominantemente, con los bienes comunales y de propios; los propietarios de la villa, señores o instituciones religiosas; los propietarios aldeanos, faceta poco conocida aún; y las aldeas, las cuales disponen de algunos términos propios y comunales por cesión del concejo de la villa de Madrid. Aunque en la documentación bajomedieval no se excluye terminantemente la expresión término de tal o cual aldea, como ya se ha dicho, ésta no es frecuente. La noción más definida de territorio aldeano es la dezmería, frente a ella los términos de jurisdicción concejil de las aldeas permanecen en un estadio de mayor indefinición. Esta precedencia territorial eclesiástica nos marca la pauta de la influencia y las importantes funciones que la Iglesia ejerce en la ordenación del espacio madrileño, una vez se demuestra que sus delimitaciones son percibidas y tenidas en cuenta por los vecinos y moradores de las aldeas.

Dicho esto, queda por describir la red de iglesias aldeanas, cómo se adapta a la estructura del poblamiento en la tierra y arciprestazgo y cómo sanciona las jerarquías internas que en él se dan.

La institucionalización de las imposiciones fiscales parroquiales, particularmente el diezmo, se remonta a los comienzos del siglo XII. A medida que se decantaron las exigencias de la fiscalidad diocesana y se institucionalizaron sus fórmulas de exacción, se hicieron más precisas las delimitaciones parroquiales. La razón es obvia, se requería saber cuántos contribuyentes correspondían a cada circunscripción<sup>33</sup>. Queda claro que las parroquias madrileñas surgen cuando este proceso está en marcha; la instauración "ex nihilo" de las mismas al compás de los ritmos marcados por la repoblación hace pensar que, en nuestro caso, parroquia y aldea guardan estrecha relación en sus procesos de implantación interinfluyéndose mutuamente.

A menos que tengan lugar nuevos hallazgos documentales, las primeras referencias sólidas sobre las iglesias del arciprestazgo las tenemos en las actas de la visita eclesiástica de 1427. La singularidad de este documento, a falta de otras similares que debieron ser frecuentes aunque no se han conservado, nos obliga a su utilización constante. En este caso, se hace imprescindible pues, entre otros pormenores, nos detalla las iglesias parroquiales y sus deganas o anejas así como aquellas otras que formaban un sólo curato, sin que se precise relación alguna de preeminencia o subordinación entre ellas. Estas informaciones pueden ser completadas y confirmadas en otro documento, el código 913 B del Archivo Histórico Nacional de su sección de Códices, y que estudió a comienzos de la década de los setenta M.L. Guadalupe Beraza. La copia de este becerro a finales del siglo XVI se interpreta en términos de vigencia del orden parroquial que describe. Así lo confirman las Relaciones Topográficas de Felipe II.

Respecto a la primera fuente documental a que me he referido, cabe hacer una observación similar a la del becerro, pero esta vez la vigencia se aplica en términos retroactivos teniendo en cuenta, claro está, que entre los siglos XIII y XIV se dieron procesos de creación y consolidación de nuevos núcleos aldeanos. Consecuencia de ello fue la división de las circunscripciones a medida que el poblamiento ganaba en densidad. Hemos de contar siempre con la facultad episcopal para erigir nuevas parroquias, anejarlas a otras más importantes, reducir o ampliar su jurisdicción o, simplemente, suprimirlas.

Pasemos a enumerar la relación de iglesias del arciprestazgo según la secuencia tipo que presentan a finales del siglo XV. Cuando se observen diferencias o aparezca información complementaria en la visita de 1427 o en las RRTT también se irá poniendo de manifiesto. Aparecerán, en primer lugar y en mayúsculas, las poblaciones que tienen parroquia y a continuación, si es el caso, las anejas que estaban vinculadas a las primeras.

**HUMERA, Somosaguas y Meaques.** Formaban, a finales del siglo XV un solo beneficio curado, lo mismo que en 1427 fecha en la que se visitan las iglesias de Humera y Meaques pero no Somosaguas. La despoblación de las dos últimas aldeas confiere a Humera cierta preeminencia en tanto que sede del beneficio.

**ALCOBENDAS, Fuentidueña.** La iglesia de Fuentidueña, antiguo despoblado, es mencionada en 1427 como ermita aneja al curato del Alcobendas. Cuando a finales del siglo XV se funda la aldea de San Sebastián de los Reyes, su iglesia será también aneja a la de Alcobendas y en 1579, según las RRTT, sigue siéndolo debido, muy posiblemente, a que la proximidad entre ambas no hacía pertinente la separación de un nuevo término decimal.

**POZUELO DE ARAVACA, Majadahonda.** Forman un curato a finales del siglo XV. En 1427 no se menciona la iglesia de Majadahonda por lo que es posible que ésta surgiera después y se anejara a Pozuelo. Así, al menos, consta en las repuestas de las RRTT enviadas por ambas aldeas.

**ARAVACA, Torrejón de Aravaca, Zarzuela.** Son un sólo beneficio curado a finales del siglo XV. En 1427 Torrejón de Aravaca es visitada como degana de Aravaca y estaba prácticamente despoblada. Nada se dice en esta fecha de Zarzuela, posiblemente despoblado aunque en 1530 cuenta con 44 vecinos; era también anejo de la aldea de Aravaca.

**BOADILLA.** Visitada como iglesia parroquial en 1427, así continuó en el siglo siguiente sin anejo alguno.

**ALCORCON.** Iglesia parroquial sin anejos a finales del siglo XV. Sin embargo, en 1427 cuenta con una iglesia degana, la ermita de San Antón de la Ribota, iglesia de un despoblado según las RRTT.

**LOS CARABANCHELES.** Formado por dos aldeas, la de arriba y la de abajo, ambas forman un curato y dezmería única. La iglesia estaba ubicada en Carabanchel Alto aunque en las RRTT se dice que los de Abajo tenían otra iglesia si bien ésta no tenía rango parroquial.

**OVERA Y BUTARQUE.** Eran un beneficio curado a finales del siglo XV. En 1427, en el acta de la visitación a Butarque se dice que es un beneficio conmutado con Overa. En estas fechas están despoblados ambos, pero en las RRTT aparecen en el área de influencia de Leganés.

**LEGANES.** Parroquia a la que en ninguna de las fechas contempladas se le asocian anejos. Sólo en la respuesta 56 de las RRTT de Leganés se dice que las iglesias de Butarque y Overa son anejas de esta aldea.

**FUENLABRADA, Alba, Fregacedos.** A finales del siglo XV, Alba y Fregacedos eran curatos anejos al beneficio de Fuenlabrada. En 1427 la situación era diferente pues Alba figura como degana de Fregacedos.

**Loranca, Acedinos, Ayuden.** A finales del siglo XV eran un solo beneficio curado. En 1427 la iglesia de Azedinos está derribada y despoblada la aldea siendo aneja de Polvoranca. También estaba despoblada Loranca aunque no se señala su anexión a ninguna iglesia. Ayuden no queda recogida en el acta de visitación de la mencionada fecha.

**CASARRUBUELOS, Palomero.** A finales del siglo XV Palomero era un Curato anejo de Casarrubuelos. En 1427 no existe esta relación de jerarquía entre ambas iglesias.

**POLVORANCA.** Beneficio curado sin anejos a finales del siglo XV. En 1427, en cambio, se señala la iglesia de Azedinos como aneja de Polvoranca.

**PERALES, Covanubles, Torre de Abén Crispín, Vaciamadrid.** Estos cuatro lugares formaban un beneficio curado en 1427 y todos estaban despoblados con la excepción de Perales donde moraban hasta cinco parroquianos. Perales y Vaciamadrid serán las únicas aldeas del beneficio que permanecerán pobladas durante el siglo XV y XVI. A finales de la decimoquinta centuria, la situación de 1427 se ve modificada en cierto modo. Perales, Covanubles y Torre de Abén Crispín permanecen como un curato mientras que Vaciamadrid cuenta con un curato

propio anejo, eso sí, al de Perales.

**CUBAS.** Parroquia sin anejos.

**GRÑON.** Rige el mismo comentario que el anterior.

**TORREJON DE VELASCO, Torrejón de la Calzada, Pozuela.** A finales del siglo XV el curato de Torrejón de la Calzada era anejo del curato y beneficio de Torrejón de Velasco. Así mismo esta aldea tenía el anejo prestamero de Pozuela que en 1427 esta ya despoblada.

**HUMANEJOS.** El curato de esta aldea estaba unido al de Humanes que pertenecía al arciprestazgo de Canales según el código 913B del Archivo Histórico Nacional. En 1427 nada se dice sobre el asunto de la visita eclesiástica.

**PARLA.** Iglesia parroquial sin anejos.

**PINTO.** Rige el mismo comentario que el anterior.

**VILLVERDE Y deganas.** Así aparece recogida en la visita de 1427 y en el libro de los diezmos toledanos. Sus anejos en época de Felipe II son las ermitas de Santiago y La Magdalena sin que podamos precisar si hubo alguna iglesia aneja más o solamente las citadas.

**VALLECAS, La Torre del Campo.** La iglesia de La Torre en 1427 era aneja de Vallecas y así continúa en 1500 al estar su curato vinculado al de Vallecas.

**Vicálvaro, Ambroz.** En 1427 Ambroz es iglesia aneja a la de Vicálvaro. A

finales del XV es el curato de Ambroz el que tiene de anejo al de Vicálvaro. Mientras tanto, en las RRTT las respuestas de ambas aldeas no dicen nada al respecto.

**COSLADA.** En 1427 se visita esta iglesia con las de San Cristóbal y Dos Altares sin que se detallen lazos jurisdiccionales entre ellas. En esa misma visita a la iglesia de Rejas se precisan más estas noticias. A finales del siglo XV no se dice nada sobre si esta parroquia tiene anejos o ella misma es aneja de algún otra.

**REJAS.** Por informaciones contenidas en la visita de 1427 sabemos que el arcediano de Calatrava "anejó este beneficio al de Coslada y San Cristóbal que era por sí beneficio y otrosí anejó a Viveros y Daralcalde que era por sí beneficio". A finales del siglo XV Rejas forma un sólo curato con San Cristóbal y Daralcalde, lo que llama la fuente "adegañas de Rejas y Viveros". La mayoría de estos lugares se eclipsarán en el transcurso del siglo XVI. Rejas estaría también condenada a la desaparición.

**BARAJAS, Alameda.** Además de Alameda como anejo de Barajas, según las RRTT tuvo el anejo de la ermita de San Julián, tal y como se indica en la visita de 1427. No se alude a este anejo a finales del siglo XV.

**VILLANUEVA CON EL BURRILLO, Dos Casas.** En 1427 Villanueva y Dos Casas eran un beneficio único. A finales de siglo se menciona el curato de Villanueva con el Burrillo y Dos Casas. Se trata de Villanueva de Fuente el Fresno, población desplazada desde El Burrillo a la margen derecha del Jarama, quedando la iglesia de ésta última como anejo de Villanueva. Dos Casas pasó a ser un despoblado.



**FUENCARRAL, Garciruelo.** Garciruelo, aldea despoblada ya a finales del siglo XV, era anejo de Fuencarral. En 1427 no se menciona este anejo.

**GETAFE.** Esta iglesia figura sin anejos tanto en 1427 como a finales del siglo XV. Sin embargo, en sus respuestas a las RRTT, Seseña y Benavente comentan que la iglesia de Getafe tiene como anejos los lugares despoblados de Ayuden, Azedinos, Covanuebles y Torre de Iban Crispín. Por otro lado, es de destacar la ampliación de la red parroquial aldeana de Getafe que tuvo lugar entre 1576 y 1578, fechas en las que precariamente se construye la iglesia de San Eugenio, aneja a la parroquial de La Magdalena. Getafe, de esta forma, pasa a ser la primera y única aldea que en el siglo XVI rompe el modelo de parroquia única. Ello se debió al incremento demográfico tan considerable que tuvo en esta centuria la aldea madrileña.

**CANILLAS, Carrascalejo, Mesones, Hurtamojones, Bebadelgaz, Valdebeba de Cristóbal y La Moraleja.** Esta es la relación de anejos que se atribuyen a Canillas a finales del siglo XV. Muchas de ellas estaban ya despobladas. En 1427 Carrascalejo, Mesones, Valdebeba de Cristóbal y La Moraleja son también deganas formando un beneficio curado las cuatro. No se cita, en cambio, la iglesia de Bebadelgaz es esta última fecha.

**MEJORADA, Velilla, Rivas, Torrebermeja.** Las tres últimas aldeas eran anejas de la iglesia de Mejorada y constituían un beneficio curado a finales del siglo XV. Así lo confirman los informantes de Velilla y Rivas en las RRTT.

**CHAMARTIN, Alcubilla.** Estaban ambas anejas al curato de Santa María de la Almudena de la villa de Madrid a finales del siglo XV. En 1427 Alcubilla figura como iglesia degana de Chamartín.

Completaban el arciprestazgo de Madrid las iglesias de Gózquez que formaba beneficio con Olvenda, Ciempozuelos; El Casar y la ermita de Santiago, ambas deganas de Valdemoro; y San Martín de Jarama, actual San Martín de la Vega.

Muchas de las iglesias anejas que se han mencionado eran despobladas en el siglo XV como se puede constatar en la relación de lugares deshabitados del capítulo anterior. No desaparecen de las nóminas parroquiales eclesiásticas porque continuaban siendo centro de percepción de diezmos de la población dispersa en granjas y fincas de labor. Otras veces, estas aldeas subsidiarias en lo eclesiástico de otras de mayor importancia coinciden con núcleos de escasa relevancia demográfica. Por contra, las aldeas a las que estaban anejadas muchas de estas iglesias, salvo contadas excepciones entre las que cabe citar a Rejas, se consolidan como núcleos de arraigo poblacional perviviendo hasta nuestros días. La organización territorial de las parroquias y las jerarquías que le son propias sancionan de esta forma los tenues indicios de jerarquización que apunta el poblamiento aldeano, todo él subsidiario, a su vez, de la villa de Madrid como se ha mostrado con anterioridad.

Una consecuencia interesante de la jerarquización que la red parroquial impone al territorio y de los vínculos que una parroquia y su comunidad genera con las iglesias anejas a aquélla, se pone de manifiesto una vez las aldeas en las que se asientan las anejas han desaparecido por despoblación. Se crea entonces una modalidad de comportamiento espacial que dará importantes frutos en la generación de ermitas. De ello y su funcionalidad en los procesos de semantización del territorio hablaré en el capítulo tercero de esta primera parte. Queda anticipado el tema y pospuesto su desarrollo.

Estas observaciones llevan a plantear la incidencia que tuvo la infraestructura parroquial, con los servicios espirituales que le son propios, en el arraigo y

consolidación de la población aldeana. Invirtiendo los términos de la cuestión cabría formular este interrogante, ¿Se concibe, en la mentalidad de la época (ss. XV y XVI), un núcleo de población estable, articulado y arraigado a su solar de asentamiento, sin la disponibilidad de una infraestructura eclesiástica que permitiese satisfacer las necesidades espirituales más elementales de los hombres que allí viven?. Para dar respuesta a la pregunta que ahora propongo me acercaré al ejemplo de San Sebastián de los Reyes, aldea escindida de Alcobendas en el contexto de un conflicto antiseñorial protagonizado por algunos de sus vecinos contra el señor de la aldea. Una de las vertientes del conflicto atañe a la asistencia espiritual que demandan los nuevos aldeanos. En este sentido, son ilustrativos los intentos del concejo madrileño por dar cumplida solución al problema y significativo es también el cuadro de motivaciones éste que aduce a través de sus procuradores en una sesión de Cortes. Por su interés reproduzco el texto en cuestión:

*"Asy mismo, V.A. sabrá que nuevamente se ha poblado un lugar en tierra de Madrid que se llama Sant Sebastián en que ay más de cient vecinos, çerca de otro lugar que se llama Alcobendas y en el dicho lugar nuevamente poblado el arçobispo de Toledo no ha consentido ni consiente que se diga misa ni se administren los sacramentos de la Yglesia, salvo que los vayan a resçebir al dicho lugar de Alcobendas; a cabsa de lo qual, los vecinos del dicho lugar de San Sebastián, en sus enfermedades, no resçebían los sacramentos que son obligados a resçebir a cabsa de la distançia que hay de un lugar al otro e mueren sin los reçebir. Suplican (los procuradores de Cortes de la Villa) a V.A. que lo mande remediar mandando al dicho arçobispo consyenta que en el dicho lugar se digan los oficios divinos, se administren los sacramentos de la iglesia porque de otra manera el dicho lugar se despoblará o se pasarán los vecinos del a vevir al otro lugar de Alcobendas que es señoría" <sup>34</sup>.*

El conflicto no tuvo una inmediata solución, pero entre tanto ésta se producía el concejo no dejó de apoyar la iniciativa de creación de la nueva aldea. Vemos así como el 18 de abril de 1494 el mayordomo libra "a un fraile dominico çient maravedís, porque ha ido dos o tres días a dezir misa a los de Sant Sevastián porque los d' Alcobendas, clérigos, no la querían dezir porque dizen que tenían mandamiento del visitador que vino aquí para ello y la villa le rogó que fuese a conservarles y

dalles contentamiento a los dichos vecinos de Sant Savastián questavan sin misa"<sup>35</sup>.

El empeño puesto en solucionar esta carencia, la importancia que se le confiere de cara a la consolidación de la aldea, desde mi punto de vista, guarda relación con el cuarto aspecto por el que Redfield definía a una comunidad: su autosuficiencia en cuanto a bienes, actividades y funciones precisas para el mantenimiento de la vida del grupo. Hemos de pensar en la importancia que la religión tiene en la mentalidad de la época para darnos cuenta de que la carencia de servicios religiosos pudo ser un factor no despreciable en el fracaso de muchas aldeas. Es este un aspecto más que nos pone de relieve la transcendencia que alcanzan la parroquia como gozne articulador de la vida aldeana.

Prosigamos con los hechos de San Sebastián de los Reyes. En 1495 otorgó el concejo una petición para el deán y cabildo de Toledo sobre el tema de la negativa a que hubiera iglesia en esta aldea<sup>36</sup>. Desde julio de 1495 se pierde el rastro documental de las gestiones seguidas. Sabemos, no obstante, que San Sebastián terminó por tener una iglesia aneja a la de Alcobendas, levantada en el solar de la antigua ermita que le dio nombre. Hacia 1506 se inició la construcción del templo culminándose en 1508<sup>37</sup>. Entre tanto, la aludida ermita sirvió de marco a los actos de culto de esta población.

Con características comunes a las de San Sebastián de los Reyes (argumentación de la necesidad perentoria de ampliar la infraestructura parroquial), pero al tiempo con notas que lo hacen peculiar (ya se disponía de una iglesia en la aldea y se plantea ahora fundar un anejo), se nos presenta el ejemplo de Getafe, singular en la medida en que es el único caso en el que se franquea el límite cuantitativo de parroquia única imperante en las aldeas de la tierra y arciprestazgo de Madrid. Repasemos brevemente los hechos.

Al entrar en el último cuarto del siglo XVI los efectivos demográficos de Getafe se aproximaban, con un total de 950, hacia el millar de vecinos lo que daba un número de individuos próximo a los 5.000. La parroquial de La Magdalena se mostraba insuficiente para siquiera albergar a tamaño volumen de población, máxime cuando desde hacía algunas décadas estaba en proceso de ampliación y aún no se habían consumado las obras. Es por esta época cuando se desata un nuevo interés entre ciertos sectores de la aldea por proveer a ésta de un lugar de culto complementario.

Sorprende, en cierto modo, que las instancias eclesiásticas no tomen la iniciativa cara a la adecuación de sus dotaciones para hacer frente a las necesidades espirituales de los vecinos del lugar y que sean los propios vecinos los que lo hagan. Hubo un primer intento dirigido a la instalación permanente de una casa conventual pero las opiniones se dividieron dando lugar, incluso, a ciertos alborotos entre dos bandos cada uno de ellos afecto a una orden diferente. Esto sucedía en el año 1574 y fue necesario acudir al Consejo de la Gobernación de Toledo para arbitrar una solución<sup>38</sup>. Para evitar enfrentamientos se ordenó la disolución de los dos efímeros conventos pero se dio validez a los argumentos que se esgrimían en la aldea: hacía falta otro templo porque muchas gentes no oyen misa en tiempo de invierno por los lodos del camino y la mucha distancia que les separaba de la iglesia afectando todo ello, en particular, a los viejos.

Como medida provisional, Briviesca de Muñatones, oidor del Consejo de la Gobernación del arzobispado de Toledo, ordenó que se habilitara la ermita de San Sebastián para que se dijeran en ella los oficios divinos diarios hasta que se hiciera una iglesia en parte cómoda. La ermita fue dotada con campana y ornamentos y fue llevado el Santísimo Sacramento.

Estos son los antecedentes y así los relatan Juan Seseña y Juan Benavente, portavoces ambos de su aldea ante la encuesta de Felipe II. Así las cosas, dos años después de estos sucesos, en 1576, se dio comienzo a la edificación de la nueva iglesia cuya advocación sería la de San Eugenio en conmemoración de la estancia de las reliquias del obispo toledano en la aldea antes de que fuesen trasladadas a Toledo. El libro de la fundación de San Eugenio conservado en el archivo parroquial de Getafe alberga en sus páginas las vicisitudes por las que pasó el nuevo templo en sus comienzos.

Se iniciaron las obras en un momento en el que no se había concluido aún la reparación de la iglesia principal de La Magdalena. "La iglesia antigua deste lugar está muy pobre e tiene començada la capilla mayor la cual ay necesidad de acabarse porque están las paredes muy altas y es necesario cubrirse, esta acensuada y adeudada de manera que no puede remediar las necesidades de la iglesia nueva"<sup>39</sup>. Por ello la iniciativa se alimentó exclusivamente de limosnas particulares. Algunos de estos contribuyentes fueron Antonio de Morales y Alonso Mançano regidores, Juan de la Mancha, el Licenciado Juan Benavente, Francisco Pingarrón, Miguel Esteban, Antonio de Seseña. Sus nombres figuran junto a otros diez más en un memorial mostrado en 1579 al visitador Castro Miño de Figueroa<sup>40</sup>. Eran personas todas ellas relacionadas con el gobierno local y dos nombres en particular llaman la atención, Juan Benavente y Antonio Seseña. Este último apellido unido a Juan como nombre y el anterior son los mismos que declaran por Getafe en la encuesta de las RRTT. ¿Es posible ver en la precipitación con la que se decide hacer la nueva iglesia algún interés partidista? No pasemos por alto que la parroquial estaba enfangada en unas obras que no se acababan y que la ermita podía amortiguar provisionalmente la necesidad de un nuevo templo. No tengo respuesta a esta pregunta por el momento, pero me vienen a la memoria aquellos dos bandos en los que se vio dividida la población de Getafe en relación con la fundación de los dos

conventos.

El 13 de septiembre de 1578, según los datos del referido libro de la fundación, se bendijo la iglesia. Al día siguiente se trasladó el Santo Sacramento desde la ermita de San Sebastián en procesión solemne, se dijo misa y, según el mismo documento que aporta los primeros datos, el arzobispo de Toledo concedió cuarenta días de perdón a todo aquel que visitase el templo el 14 de septiembre<sup>41</sup>. Al año siguiente, 1579, el visitador eclesiástico Castro Nuño encuentra un panorama poco alentador. La iglesia tenía gran necesidad de un sagrario porque el que tenía era de tablas muy delgadas pintadas al temple; el Santo Sacramento estaba en una vieja custodia de madera sin pintar y sin relicario de plata; no había palio con que cubrirlo cuando lo llevaban a los enfermos; no había, en fin, cálices, ni ornamentos o retablo, ni campana con campanario, ni libros, ni misales, bancos y otras cosas necesarias. La iglesia construida de tapiería había sido cubierta a lo tosco<sup>42</sup>. Puesto que la parroquial no podía socorrer la situación, el arzobispo, a instancias del aludido Nuño de Figueroa, da licencia para que diesen en propiedad 100 sepulturas. Todos los demás gastos debían correr a cuenta de las memorias y fundaciones de los fieles. Si la iglesia principal no se culminó hasta bien entrado el siglo XVII, San Eugenio no corrió mejor suerte.

A pesar de la precariedad del edificio segundo y el carácter inacabado del primero, ¿cuáles eran los usos que se hacían de uno y otro?. La iglesia de La Magdalena acogía las gentes durante las fiestas principales y la Semana Santa<sup>43</sup>. Al anejo iban "los vecinos questan mas cerca del anexo y mucho concurso del pueblo, especialmente en tiempo de invierno y calores no van a la matriz"<sup>44</sup>. De una y otra forma, como se ve las gentes ya no se juntaban domingo a domingo en un único lugar de culto. Getafe presentaba por entonces unos rasgos sociorreligiosos que la hacían diferente de otras aldeas de la Tierra. Se ratificará esta idea cuando

sean analizadas las cofradías.

### 1.3 El clero aldeano y la cura pastoral

He hablado hasta ahora del templo y de una u otra forma de los fieles y de la noción territorial que los aglutina en una parroquia determinada. Para completar esta panorámica sobre la parroquia en la aldea es ineludible referirse a la cura pastoral y al clero que la administra. No es mi objetivo hacer un estudio técnico detallado sobre estos dos temas, entre otras cosas porque las fuentes madrileñas no lo permiten. Pretendo únicamente resaltar en términos generales las condiciones infraestructurales en las que se desenvolvió la aludida cura pastoral, principal objetivo que ha de cumplir la parroquia mediante la valoración de las dotaciones clericales ya que sin ellas esta misión no llegaba a cumplirse.

No es fácil, ni mucho menos, trazar una exposición detallada y cronológicamente completa acerca del clero aldeano en el arciprestazgo de Madrid. Las fuentes a las que me he de remitir, ya aludidas previamente, nos sitúan en tres hitos cronológicos: 1427, 1500 y el último tercio del siglo XVI. A partir de estas tres secuencias temporales es posible conocer los beneficios eclesiásticos existentes en el arciprestazgo, su naturaleza y evolución a lo largo de estos dos siglos. Complementariamente aportaré algunas pinceladas sobre temas de vital importancia como son el nivel cultural y moral de clero madrileño y el problema de la residencialidad, criterio éste del que se pueden inferir consecuencias relacionadas con la regularidad del culto.



Antes de entrar en descripciones puntuales conviene hacer referencia al concepto de beneficio. El beneficio eclesiástico es un oficio perpetuo por el que un clérigo acepta un ministerio eclesiástico para el servicio espiritual de una comunidad. El concepto engloba también los bienes o estipendios inherentes al oficio como renta propia. El derecho canónico ha distinguido comúnmente dos elementos presentes en todo beneficio: el oficio sagrado que ha de cumplirse por el clérigo y la percepción de bienes anejos. Este sistema fue concebido esencialmente para garantizar la manutención de los agentes de la cura pastoral que de este modo liberados de otros trabajos, gozarían de plena disponibilidad para su misión espiritual. En la práctica, sin embargo, la fórmula derivó hacia un sistema de manutención del clero no siempre en estricta correlación con las funciones eclesiásticas que debían cumplir. El beneficio, como se suele decir, precedió al oficio. Se llegó así a las consabidas situaciones de acumulación o división de beneficios que hicieron ineficaz el sistema cara a una adecuada atención de las comunidades aldeanas sobre las que se establecía. En respuesta a este estado de cosas y para asegurar los servicios religiosos demandados por los fieles se permitió que el beneficiado delegara con las licencias oportunas en otro clérigo sustituto, el capellán, figura ésta con la que habitualmente nos encontramos en la documentación de las parroquias rurales madrileñas.

Siguiendo con el sistema benefical, hay que decir que en él surgieron infinidad de matices diferenciadores que complicaban su clasificación<sup>45</sup>. Sin entrar en grandes detalles, los beneficios en razón de su dotación económica se subdividían en mayores y menores. Al segundo grupo pertenecen los beneficios dotados en las iglesias de la tierra de Madrid. Pero la tipología que más me interesa reseñar es la que afecta al oficio que les es inherente. Bajo esta óptica se distinguen los beneficios curados que comportan la misión de la cura de almas; servideros o

simples, cuyas competencias estaban en la asistencia al culto de la iglesia a la que pertenecían; y beneficios "sine cura" llamados prestameras, los cuales eran concedidos por el obispo o el Papa como préstamo de gratificación a determinados clérigos ya como ayuda mínima o como una especie de beca para ayudar a los estudios de clérigos jóvenes. Estos son los que encontramos en nuestras parroquiales.

Como se sabe, todo clérigo beneficiado tenía la obligación de servir personalmente el beneficio que se le otorgaba. Su incumplimiento frecuente llevó a las autoridades episcopales a consentir que éstos delegasen en otros clérigos el oficio que les había sido asignado. Este es el motivo por el que los beneficios curados de Madrid, que en ocasiones los servían por sí mismos sus titulares, frecuentemente eran asistidos por capellanes. Pero antes de ponderar esta y otras realidades por las que discurre el sistema benefical en el arciprestazgo, veamos cuáles eran las dotaciones de que disponían las iglesias de las aldeas.

La información sistematizada en el cuadro de la siguiente página pone de manifiesto cómo una iglesia aldeana nunca disponía de más de un beneficio curado cuya misión fundamental comportaba la "cura animarum". Este beneficio era compartido por las iglesias deganas cuando éstas existían. Este es el caso de Pozuelo y su anejo, Majadahonda; Aravaca con Torrejón de Aravaca y Zarzuela; Mejorada con Rivas, Velilla y Torrebermeja; Charmartín y Alcubilla; Perales con Covanubles, Torre de Abén Crispín y Vaciamadrid; Rejas y sus anejos; Vallecas y La Torre. Son todas ellas aldeas en las que, al existir un único beneficio, con la excepción de alguna prestamera (beneficio que no tiene consecuencias en el ejercicio pastoral ya que éste no era su cometido), el cura o capellán que por el ejercía había de atender las necesidades espirituales de estas otras pequeñas aldeas de su jurisdicción parroquial sin ayuda alguna. En los actos de visitación eclesiástica no es extraño encontrar referencias como las que a continuación cito. En Coslada, aneja a Rejas,

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Humera, Somosaguas y Meaques	1 beneficio curado (lo sirve Pero Díaz cura desde Madrid)	1 beneficio curado	-	1 beneficio curado
Alcobendas, Fuentidueña San Sebastián	1 beneficio curado 1 beneficio servidero	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamero 1 beneficio curado (Fuentidueña)	3 beneficios(sin esp) 2 servideros por cap no informa sobre 1 capellanía beneficios	2 capellanías
Pozuelo con Majadahonda	1 beneficio curado (sirve Pedro Díaz por colación del arzobispo don Sancho)	1 beneficio curado	-	1 beneficio curado
Aravaca, Torrejón de Aravaca, Zarzuela	1 beneficio curado	1 beneficio curado	-	1 beneficio curado anejo Las Rozas
Boadilla	1 beneficio curado ("lo sirve por capellán un criado del obispo de Segovia)	1 beneficio curado Medio préstamo	-	1 beneficio curado 1 préstamo simple
Alcorcón	1 beneficio curado (lo sirve un capellán) Media prestamera (la tiene el arcediano de Talavera)	1 beneficio curado Medio préstamo	-	1 beneficio curado Medio préstamo
Carabancheles	1 beneficio curado (lo sirven dos capellanes por vejez del beneficiado)	1 beneficio curado		1 beneficio curado (común a los dos Carabancheles)
Butarque y Overa	1 beneficio curado en Butarque (conmutado con Overa)	1 beneficio curado	-	1 beneficio servidero (simple)

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Leganés	1 beneficio curado (lo sirve un capellán)	1 beneficio curado	1 beneficio curado (lo tiene uno natural de Segovia. Sirvele por sí. Tiene un capellán)	1 beneficio curado 1 curado simple (Overa y Butarque)
Fuenlabrada, Alba y Fregacedos	1 beneficio curado (ausente lo sirve un capellán) 1 beneficio (Fregacedos y Alba es su degana)	1 beneficio curado 1 beneficio curado 1 beneficio curado	1 beneficio curado	1 beneficio curado 1 beneficio simple (Alba y Fregacedos anejos)
Loranca, Azedinos y Ayuden	Anejo al beneficio de Polvoranca. No especifica (despoblado)	1 beneficio curado	-	Los diezmos de Azedinos y Ayuden se cogen en Getafe. Son despoblados.
Casarrubuelos	1 beneficio curado (lo sirve por sí el titular)	1 beneficio	1 beneficio curado (lo sirve un capellán)	-
Palomero	1 beneficio curado (lo sirve otro cura) 1 prestamera. La tiene el arcediano de Talavera	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera 1/2 prestamera	1 beneficio curado 1 beneficio simple que tiene el Nuncio. No Sirve nadie.	-
Polvoranca	1 beneficio curado (lo sirve un capellán)	1 beneficio curado	-	1 beneficio curado aneja una capellanía.

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Perales Covanubles Torre de Abén Crispín Vaciamadrid	En esta fecha las 4 aldeas son un beneficio. Sólo Perales está poblado.	Perales, Covanubles, Torre de Abén Crispín 1 beneficio curado. 1 beneficio curado. (Vaciamadrid)	1 beneficio curado (lo tiene el vicario de Madrid "dize pocas misas en el".	1 beneficio curado con los anejos de Covanubles, Torre de Abén Crispín, Zorita y Vaciamadrid.
Cubas	1 beneficio curado (lo tiene Alfonso Fernández, clérigo que mora en Madrid, lo sirve un capellán.	1 beneficio curado.	1 beneficio curado (lo tiene Rodrigo Alonso. Lo sirve por sí)	-
Griñón	1 beneficio curado (lo sirve un capellán) 1 prestamera	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera	1 beneficio curado (lo sirve Diego Sánchez, natural del lugar)	-
Torrejón de Velasco	1 beneficio curado (lo sirve su titular). 1 prestamera	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera	1 beneficio curado (sirvelo un tenente) 1 beneficio simple (lo sirve su titular)	-
Torrejón de la Calzada	1 beneficio curado (se sirve de tarde en tarde por cuanto no hay pueblo)	1 beneficio curado	-	-
Pozuela	-	1 prestamera	-	-
Humanejos	1 beneficio curado (lo sirve su propietario cuando es necesario) 1/4 prestamera	1 beneficio curado 1 prestamera	-	1 beneficio curado

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Parla	1 beneficio curado (lo sirve su titular) 1 beneficio servidero(lo sirve su titular) 1 prestamera(lo tiene el arcediano de Talavera).	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera	1 beneficio curado lo sirve su dueño 1 beneficio servidero lo sirve un capellán	-
Pinto	"hay en esta iglesia 4 beneficios y medio":1 curado, 1 servidero, 2 prestameros, 1/2 prestameras (solo sirve el curado, lo hace por sí)	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 2 prestameras 1/2 prestamera	-	-
Villaverde y deganas	1 beneficio curado (lo sirve el titular) 1 beneficio servidero.	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera	-	"Hay curado,beneficiado y prestamo"
Vallecas	1 beneficio curado (lo sirve un capellán) 1/4 prestamera (la tiene el arcediano de Talavera)	1 beneficio curado 1/4 prestamera	1 beneficio curado (lo sirve un capellán)	-
La Torre	-	1 beneficio curado 1/4 prestamera.Son los mismos de Vallecas.	Una iglesia parroquial aneja a Vallecas (la sirve su capellán.Dice misa los domingos)	-
Vicálvaro y su anejo Ambroz	1 beneficio curado (lo sirve un capellán)	1 beneficio curado 1/4 prestamera	-	1 beneficio curado 1 prestamera 1 beneficio curado 1 prestamera

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Coslada	-	1 beneficio curado 1 prestamera	Iglesia aneja a Rejas (la sirve su cura con un capellán. Dice misa los domingos y viernes	-
Rejas Cristóbal Daralcalde Adegañas de Rejas Viveros	1 beneficio curado (lo sirve un capellán. Anejos suyos son: 1 beneficio: Coslada y Cristóbal 1 beneficio: Viveros y Daralcalde	1 beneficio curado	-	-
Barajas	1 beneficio curado que tiene Rodrigo Zapata y no es ordenado de orden sacra. Sirve un cape-- llán. 2 medias prestameras	1 beneficio curado 2 medias prestameras	"Es cura Gonzalo de Sacedón. Sirve por sí 2 medias prestame-- y tiene un capellán. ras simples no ser videras.	1 beneficio curado
Alameda	-	-	Iglesia aneja a Barajas, "tiene allí un capellán vizcaino"	Anejo al cura de Barajas
Villanueva y Dos Casas más el Burrillo a fines del s. XV.	1 beneficio curado	1 beneficio	1 beneficio para la iglesia y un anejo (sirve un capellán)	-
Fuencarral	1 beneficio curado 1/4 prestamera (la tiene el arcediano de Talavera)	1 beneficio curado 1/4 prestamera	-	-
Garçiruelo	-	1 beneficio curado anejo de Fuencarral.	-	-

ALDEAS	VISITA/1427	CODICE/913B	VISITA/XVI	RRTT
Getafe	1 beneficio curado (sirve un capellán) 1/2 prestamera (la tiene el arcediano de Molina)	1 beneficio curado 1 beneficio servidero 1 prestamera	1 beneficio curado (sirven 2 capellanes) 2 capellanías (no la sirven sus capellanes. Poca renta)	1 cura 1 beneficiado 1 prestamo simple 7 capellanías y otras dotaciones
Canillas con: Carrascalejo (Canillejas), Mesones, Hurtamones, Bebadelgaz, Valdebeba de Cristóbal, La Moraleja	1 beneficiado curado (lo tiene Alonso Martínez de Madrid, el y su capellán). 1/2 prestamera (la tiene Juan de Rianza sobrino de arzobispo)	1 beneficio curado 1 beneficio servidero	1 beneficio curado (lo tiene un protonotario de Toledo. No tiene capellán)	-
Mejorada Velilla, Torrebermeja y Rivas	1 beneficio curado en Mejorada que lo sirve su titular Pedro González.	1 beneficio curado (todas las aldeas)	-	-
Chamartín y Alcubilla	1 beneficio curado que tiene y sirve Alfonso García.	1 beneficio curado (ambas aldeas)	-	-

Cuadro nº 5 Evolución de los beneficios eclesiásticos del arcipresazgo de Madrid, 1427/último tercio del siglo XVI.



se decía misa los domingos y viernes<sup>46</sup>; el capellán de Vallecas alcanzaba a decir misa en La Torre sólo los domingos<sup>47</sup>; la escasa entidad demográfica de Torrejón de la Calzada en 1427 permitía a su cura servirlo de "tarde en tarde por cuanto no hay pueblo"<sup>48</sup>. Otras veces era el problema de la residencialidad incumplida por los beneficiados lo que hacía que estuvieran insuficientemente atendidos los menesteres sacerdotales. El beneficio Vaciamadrid, sin ir más lejos, hacia 1500 lo tenía el vicario de Madrid quien "decía pocas misas en el "<sup>49</sup>. Curiosa resulta, por otro lado, la información, o modo de expresarla, que contiene el acta de la visita de Ambroz ejecutada en 1427, "esta parroquia es aneja de la iglesia de Vicálvaro y sírvese del clérigo de diego a diego"<sup>50</sup>.

Durante el siglo XV, sólo nueve aldeas disponían de beneficios servidores. La presencia de estas figuras auxiliares, sin duda, guarda relación con la importancia que por sí tenían estas aldeas en términos demográficos respecto a otras del arcedianazgo. De las nueve contabilizadas, Alcobendas, Palomero, Parla, Pinto, Griñón, Torrejón de Velasco, Getafe, Villaverde y Canillas, las tres últimas estaban sujetas a la jurisdicción de la villa de Madrid; las restantes eran lugares de señorío laico. La mayoría de estas iglesias no tienen deganas asociadas durante el siglo XV salvando las excepciones de Alcobendas, Villaverde y Canillas acaso con una cierta dispersión de su población lo que justificaría la existencia de esas deganas. Esta circunstancia aludida si la asociamos al hecho frecuente de que muchas iglesias parroquiales comparten beneficio curado con sus anejas sin más auxilio clerical, indica, a mi modo de ver, la escasa atención que se muestra por el desarrollo del culto y la pastoral en núcleos escasamente poblados. Por contra, aquellos otros que más prosperidad muestran son también los que mayor número de clérigos albergan. Es decir, a la hora de dotar de auxiliares a estas parroquias importa más la concentración de población que la dispersión de ésta pesando las incomodidades y dificultades que de tal dispersión se desprenden para la actividad de un único clérigo.

En cuanto a la tipología de los beneficios también he de reseñar la existencia de prestameras en un buen número de iglesias. En este grupo se incluyen todas las citadas en el párrafo anterior que tenían beneficios servidores más otras ocho: Boadilla, Alcorcón, Humanejos, Vallecas, Vicálvaro, Coslada, Barajas y Fuencarral. No hace falta insistir en la irrelevancia funcional de este tipo de beneficios con respecto al culto parroquial aldeano. Baste tener en cuenta que en 1427 el arcediano de Talavera tenía prestameras en Alcorcón, Palomero, Parla y Vallecas.

En relación a la evolución e incremento del número de beneficios durante casi estos dos siglos (1427/último cuarto del siglo XVI) llama la atención, en primer lugar, un estatismo considerable en la evolución cuántica de los mismos. Sólo unas pocas aldeas, Palomero, Griñón, Torrejón de Velasco y Getafe, ven aumentadas sus dotaciones en un beneficio servidor. El punto de inflexión más importante se detecta a finales del siglo XV cuando cambia algo la estructura benefical observada en 1427. Durante la centuria decimosexta no se registran variaciones cuánticas salvo algunas dotaciones de clérigos provenientes de las capellanías fundadas. Ciertamente, la estimación se hace a partir de las aldeas con información en las RRTT. Pero así se deduce también del código 913 B del Archivo Histórico Nacional, Becerro en el que se relacionan todos los beneficios de la diócesis y cuyos contenidos se remontan a finales del siglo XV, aunque al ser copiado en 1571 nos evidencia su vigencia administrativa a lo largo de buena parte de este siglo. A partir de estos datos sorprende lo que parece una conclusión evidente, la no correspondencia entre las variables demográficas, en aumento durante el siglo XVI, y los beneficios dotados.

Una segunda observación en cuanto a la evolución cuantitativa de los beneficios nos conduce a destacar también el tímido aumento que aldeas como Alcobendas, Boadilla, Palomero, Griñón, Torrejón de Velasco, Villaverde, Vicálvaro

y Getafe tienen de beneficios prestameros, enteros o fraccionados, a lo largo de tracto temporal antes citado, entre 1427 y 1500.

Del proceso inverso, es decir de la anulación de beneficios una vez despobladas las aldeas a que pertenecían; tenemos dos ejemplos: el beneficio curado de Butarque y Overa pasa a finales del siglo XVI a beneficio servidero; y lo mismo sucede con el de Alba y Fregacedos. Su explicación radica en lo reacia que se muestra la Iglesia a hacer desaparecer circunscripciones que impliquen la pérdida de los recursos económicos a ellas vinculados.

### 1.3.2. La situación del clero ante las exigencias de la cura pastoral

Al hablar de clero secular en la Baja Edad Media, parece punto inevitable referir los problemas endémicos que sufría el estamento en aspectos como la residencialidad, la formación intelectual y el nivel moral. Esta triada temática en sus distintas vertientes es ampliamente recogida en las sinodales toledanas bajomedievales en las que constantemente se recuerdan las obligaciones que hablan de cumplir los clérigos, sus infracciones y sanciones<sup>51</sup>.

Sobre la residencialidad, obligación inherente a todo beneficio curado y servidero, se han ido apuntando algunas notas en las páginas precedentes. Sólo quedan por añadir ciertas precisiones. No es extraño encontrar clérigos que por sí mismos acometen la misión espiritual propia del beneficio de que gozan. Los encontramos tanto en la visita de 1427 (ocho casos contabilizados) como en la de principios del siglo XVI (seis casos aunque en este documento no están recogidas todas las iglesias del arciprestazgo). Pero también es cierto que mayoritariamente los beneficiados principales delegan el oficio en la figura del capellán. La no residencialidad se ha juzgado como el defecto más acusado de los propietarios de

beneficios eclesiásticos. En el problema y sus sanciones inciden los sínodos diocesanos de Alcalá de 1480 (capítulo XXIII) y de 1497 (capítulo XIII); así como el de Talavera de 1498 (capítulo XIII)<sup>52</sup>. En estos tres sínodos y bajo los mismos términos y expresiones se reafirma la obligatoriedad de la residencia y sólo se permiten las ausencias con licencia y dejando un "teniente" en su lugar. Si la ausencia pasa de 120 días continuos o interpolados se autoriza la suspensión de las rentas anejas al beneficio.

En la visita recogida de época cisneriana, el beneficio de Canillas lo tenía "un protonotario de Toledo"; no tenía, a la sazón, un capellán "que estaban a Toledo a le buscar". En este caso la ausencia se justificaba de esta forma según explicitan las propias fuentes: "se fue porque quiso forçar a una muger"<sup>53</sup>. Alarmante debió parecer al visitador la situación de la iglesia de Palomero porque ni el beneficio curado ni el simple eran servidos por persona alguna en respuesta a lo cual se dice, "dexe un mandamiento que no acudiesen con frutos ningunos a los beneficiados, fasta que les diese capellán"<sup>54</sup>. Otro ejemplo es el de las dos capellanías fundadas en la iglesia de Getafe ninguna de las cuales era atendida por sus capellanes. Pero estos tres últimos ejemplos no son generalizables, al menos dentro de lo que fue el arciprestazgo y siempre en el marco documental de esta visita de principios del siglo XVI. Lo habitual es encontrarnos con capellanes, unas veces con licencia reglamentaria, otras sin ella.

Esta visita ordenada por Cisneros indaga también sobre el pecado del concubinato. En este momento no parece ser un mal muy arraigado. En realidad son muy pocos los casos que afectan a nuestra arciprestazgo. Del cura de Alcobendas, el bachiller Stuñiga dice " ay mucha sospecha que a grand tiempo que tiene por mançeba una mujer que tiene en Madrid su casa". De Pero Sánchez, otro capellán de esta iglesia, penden sospechas similares. El capellán ausente de Canillas, el

protonotario de Toledo, se fue "porque quiso forçar a una muger". A la lista sólo hay que sumar el caso del capellán de Fuenlabrada que tenía una manceba en Vallecas<sup>55</sup>. Otra visita más breve realizada en 1508<sup>56</sup> recoge un supuesto más de concubinato en relación con el capellán de Mejorada; esta vez las sospechas se convierten en fama pública.

El ambiente de reforma en el que tiene lugar la primera de las visitas comentadas en el párrafo anterior se refleja en las indagaciones e indicaciones contenidas sobre el nivel intelectual de los clérigos. No es nueva en este momento la preocupación por el tema porque ya en el concilio de Valladolid de 1322 se estableció que ningún clérigo fuera promovido a las órdenes sagradas sin saber expresarse por escrito. En el concilio provincial de Toledo de 1339 este requisito era exigido para poder ser beneficiado. A finales del siglo XV se agudiza la sensibilidad de las jerarquías diocesanas ante el problema y como buena prueba de ello tenemos el capítulo IX del concilio provincial de Aranda celebrado en 1473 y el quinto de los sínodos diocesanos celebrados en Alcalá en 1497 y el de Talavera de 1498. En estas dos últimas reuniones de la iglesia provincial toledana se exhorta a la lectura del evangelio todos los domingos<sup>57</sup>. No menos importante se manifiesta el dominio de la escritura como requisito a cumplir por los beneficiados, máxime cuando entre sus obligaciones estaba la confección de los libros de bautismo y de matriculas en los que se consignaban, según el sínodo talaverano de 1498, a todos sus parroquianos, casados y solteros, varones y mujeres, agrupados por familias con el dato adicional del cumplimiento pascual de la confesión y comunión.

Es importante la insistencia en el conocimiento de la gramática y en la práctica de la lectura. Predominan aquellos que leen bien pero saben poca gramática, "construyen poco o medianamente"; tales son los casos de los clérigos de Alcobendas, Griñón, Barajas, Alameda, Torrejón de Velasco y Casarrubuelos. Sólo

una aldea, Villanueva de Fuente el Fresno, tiene un cura que no sabe absolutamente nada de gramática. No faltan los que además de leer correctamente construyen razonablemente las frases; así sucede con los clérigos de Parla y Leganés. De los curas de Vallecas, Cubas, Griñón y Getafe as apostilla son "buenos hombres y honestos". El estado de formación intelectual no es muy halagüeño y ello sucede en todo el arcedianazgo en general. Al desconocer el nivel real de instrucción de los feligreses no podemos saber si estos rectores de almas se elevaban por encima de la media de su rebaño espiritual o si, por el contrario, se confundían con ellos. En buena lógica, a estas "alturas" de la baja Edad Media debería cumplirse el primero de estos dos supuestos. Prueba palmaria de la usual incultura de los fieles la tenemos en el capítulo V del sínodo diocesano de Alcalá de 1480. En él, entre otras cosas, se dice que es tanta la ignorancia de los cristianos que apenas se les puede llamar cristianos ni hombres. Para remediarlo se ordena que en todas las iglesias parroquiales pobladas del arzobispado el cura disponga de otro clérigo o sacristán o persona honesta "que quiera mostrar leer e escrevir a cantar a qualesquier personas en especial a fijos de sus parroquianos". El programa de enseñanza contenía los Diez Mandamientos, el Pater Noster, el Ave María, el Credo, la Salve Regina y la Confesión General. Es verdaderamente muy poco lo que se sabe del desarrollo de estas escuelas parroquiales y hasta qué punto amortiguaron la incultura de la población aldeana<sup>58</sup>.

Al menos en las iglesias principales del arciprestazgo, los libros no faltaban aunque ciertamente solían estar faltar en las iglesias anejas y, por supuesto, en aquellas cuyas aldeas estaban en vías de despoblación. Esta vez es la visita de 1427 la que nos da una cumplida información. He podido contabilizar más de 393 ejemplares inventariados en este año en las iglesias aldeanas. La importancia demográfica de la aldea y el mayor número de beneficios que en ellas existieron encuentran lógica correlación con el número de libros de que disponen y con el

número y calidad de los ornamentos sagrados. Aunque no hemos de atribuir a esta afirmación rango de axioma porque siempre existen excepciones a la regla como la parroquia de Acedinos, aldea despoblada donde aún quedaban 13 libros mientras que en Getafe tenían más de 16 y Leganés 17. Pinto fuera de la jurisdicción concejil madrileña era la que mayor número de libros disponía superando los 20 volúmenes.

Se trataba en su inmensa mayoría de libros litúrgicos, sobresaliendo por encima de todos los salterios de los que había en torno a 60. Le seguían los misales, dominicales y lo que llaman oficios (oficios diurnos que se hacían en el coro). Además de ciertos libros en los que se contenían misas especiales en honor de la Virgen o algún Santo, es muy destacable la presencia sistemática de los santorales (en torno a unos 40), las costumbres (unos 39), cuadernos de Historias (algo más escasos pues no superaban los 6 volúmenes) y las cinquestorias (unos 21 libros). Detengámonos en estos cuatro últimos tipos librarios.

Como ya es conocido, los santorales contenían breves vidas de santos ordenadas dentro del ciclo anual, recibían también el nombre de martirologios. El santoral inventariado en Pozuela estaba pintado y en la iglesia de la Trinidad de Leganés aparece un santoral de canto.

Las "costumbres" parecen ser que fueron libros en los que se recogían las tradiciones religiosas locales. Las "cinquestorias", por su parte y según G. de Andrés, no quedan recogidas en los léxicos ni inventarios antiguos de libros litúrgicos. Sospecha este autor que pueda tratarse de libros de lecturas hagiográficas similares a los legendarios, aunque como hipótesis alternativa plantea que fueran lecciones sacadas del "Pentateuco" en tanto que el prefijo griego "pente" tiene idéntico significado que el primer vocablo del compuesto cinquestorias<sup>99</sup>. Además de las misas dedicadas a la Virgen o a ciertos santos (Leganés, Getafe, Barajas,

Mejorada, Boadilla y Pinto) se encuentran libros de historias de santos (tres cuadernillos de historias nuevas en Cubas y en las aldeas citadas en líneas anteriores).

Las "costumbres" y los santorales registran un alto índice de frecuencia en los inventarios. Son pocas las aldeas que tienen libros que no dispongan de uno o más ejemplares. Las "costumbres", de hecho, se contabilizan a pares en Boadilla, Polvoranca, Pinto o Barajas. No tan masiva es la presencia de libros de "historias nuevas", pero cuando estas se inventarían nos dan cuenta de cómo el culto a los santos discurría por cauces litúrgicos. Ello nos muestra en qué forma tiene lugar la incorporación de las tradiciones locales al culto parroquial y cómo, también, se enriquece el arcaico sustrato del santoral litúrgico, básicamente formado por figuras evangélicas y mártires bajoimperiales, con historias o biografías más recientes. Aunque no sepamos con precisión los contenidos de estos libros de "historias nuevas", creo que el comentario se puede dar por correcto.

Las sinodales toledanas bajomedievales contienen referencias interesantes de cómo se introducen o suprimen ciertas festividades del santoral litúrgico. Muchos santos a los que se dirigían votos colectivos, intitulan ermitas o eran santos patronos de cofradías, figuran en la nómina festivo litúrgica del arzobispado<sup>60</sup>.

Dado que en este trabajo he priorizado el tema de las devociones y sus manifestaciones sociales y espaciales, me interesa destacar este aspecto temático de los libros parroquiales que se encontraban en las iglesias de nuestras aldeas. En ellos y ellas, me refiero a los libros y las iglesias, arraigan cultos de aceptación universal por parte de la Iglesia; también parecen tener su lugar las tradiciones locales; y, sin embargo, la proliferación de ermitas, como más adelante expondré, y los rituales que en ellas tienen lugar no hacen otra cosa que reflejar las insuficiencias que a efectos



devocionales muestran las parroquias, aunque, ciertamente, éstas no quedan anuladas como lechos de devoción.

No pretendo analizar al detalle la nómina de libros litúrgicos y los matices técnicos que les son propios, únicamente, junto a lo ya expuesto, quisiera llamar la atención sobre un tipo librario relativamente frecuente en los inventarios de la visita de 1427. Se trata del "Manual". En Castilla y Andalucía el "manuale" incluía los ritos de administración de los sacramentos<sup>61</sup>. Este libro nos pone en contacto con una de las funciones principales de los curas dentro de lo que se consideraba la "cura animarum". Nos introduce en el tema de las obligaciones exigidas a los clérigos parroquiales, curas y capellanes. Estos debían actuar en la instrucción y catequesis de los fieles adscritos a su parroquia. La preocupación por el tema se hace manifiesta a partir del concilio nacional de Valladolid de 1327 y perdura en las sinodales toledanas del Bajo Medievo. Debían enseñarse los artículos de la fe, los sacramentos, los mandamientos de la Ley de Dios, los siete pecados mortales, las obras de misericordia, las virtudes cardinales y teologales, los siete dones del Espíritu Santo y sus cinco sentidos<sup>62</sup>. Todos los días o sólo los domingos, y particularmente en tiempo de Cuaresma, debían ejercitar esta misión.

Predicar, anunciar las festividades, celebrar los oficios divinos y todos los actos de culto y administrar los sacramentos eran los otros aspectos claves de la cura pastoral. No entraré en este complejo y sugestivo mundo ni en las muchas implicaciones que lo relacionan con eso que se ha dado en llamar "religiosidad popular". Remito, eso sí, a la lectura de las sinodales toledanas que publicara en 1976 Sánchez Herrero y a la recapitulación introductoria que hace el autor sobre este y otros temas. Sobre la pastoral en estas áreas rurales por ahora tan sólo mencionaré el papel que en ciertas fechas del año cumplían las órdenes religiosas que se desplazaban a las aldeas demandando limosnas y predicando. Franciscanos,

dominicos y mercedarios, éstos últimos de procedencia extraarcepiscopal, recorrieron los caminos madrileños y visitaron sus aldeas. En época posterior a la que tratamos ahora, en 1576, los de Getafe dicen que a su aldea iban ocho órdenes religiosas y predicaban en Cuaresma.

Otra serie de labores de tipo rutinario y de transcendental importancia, algunas para el control de los fieles, le eran encomendadas a los clérigos parroquiales. Una de las principales era la vigilancia del cumplimiento pascual de los feligreses. En relación con ello tenemos un testimonio incluido en la visita eclesiástica de 1427 que afecta a los entonces parroquianos de Barajas. Al llegar el visitador a su iglesia fue informado por el capellán de que "muchos hombres y mujeres en este pueblo no habían confesado en esta Cuaresma, echolos a todos fuera del templo cuando la misa se decía a su consentimiento de todos púsoles término de quince días que todos fuesen confesados. Y con esta condición mandoles a misa". La norma daba unos dictados que, ciertamente, no sabemos si se cumplían siempre aunque la insistencia de las sinodales en estos temas hace pensar que las cotas de cumplimiento real nunca se dieron al ciento por cien.

Llevar lista de los bautizados y de los matrimonios era otra de las obligaciones. Esta es la falta en la que sorprende un visitador eclesiástico al capellán de Rejas en el año 1508: "Halle un capellán que fue negligente en hazer memorial de las criaturas que se bautizaban y en otras cosas, mandé que no sirviese más allí y cuatro reales para la fábrica de la iglesia"<sup>63</sup>.

Se sumaba a todo ello el atender el culto al Santísimo Sacramento, vigilar el orden y limpieza de los templos y cuidar de los bienes y ornamentos de la iglesia. En relación con el último aspecto, la visita de 1508 nos informa de cómo se percató el visitador de que en Vallecas habían robado unas crismas de plata de la iglesia

por dejarla el sacristán abierta; dio orden de que éste las pagase a la iglesia. Debían cuidar también de que se cumplieran las normas sobre entierros y sepulturas en las iglesias y de que se ejecutaran las mandas testamentarias, leer las cartas de excomunión y llevar registro de los excomulgados.

Como se puede ver muchos son los lazos que unen a los feligreses con su parroquia, edificio, clero, culto, pastoral. Muchas fueron también las anomalías que desenfocaban el panorama de lo que las sinodales detallaban como correcto y deseable. Pero más allá de enfatizar qué fue predominante, el cumplimiento de la norma o su transgresión, creo que no hay duda en admitir la importancia de la iglesia rural como elemento de aglutinación y consolidación de una comunidad. Su unicidad y la ausencia de otros cuadros institucionales religiosos en la mayoría de las aldeas le confiere un papel protagónico irremplazable.

#### **1.4. Función devocional de las parroquias**

Para finalizar las consideraciones relativas al templo o iglesia parroquial hemos de entrar en la cuestión del papel que éstas ejercieron como instituciones focalizadoras de las devociones aldeanas. Sólo un puñado de referencias escuetas y el cruce de informaciones complementarias nos permite alcanzar una visión aproximada del tema ahora expuesto.

Veamos la lectura que se puede hacer de las intituciones parroquiales. Hace ya algunos años Alphonse Dupront decía, a propósito de los títulos, que el nombre implica elección. Ese acto fundamental que es la señal electiva del patrono se puede rastrear a través del conjunto de advocaciones de una zona y constituye como tal conjunto un sistema de lenguaje religioso que exige ser descifrado<sup>64</sup>. Ciertamente,

# Advocaciones marianas

Aravaca: Santa María la Blanca  
Pozuelo: Nuestra Señora  
Alcorcón: Santa María la Blanca  
Griñón: Nuestra Señora de la Asunción  
Parla: Nuestra Señora de la Asunción  
La Torre: Santa María  
Vicálvaro: Santa María  
Villanueva de Fuente el Fresno: Nuestra Señora del Espino

Cristo ————— Leganés: San Salvador (desde s. XVI)

Trinidad ————— Leganés: La Trinidad (hasta s. XV)

Apóstoles / Carabanchel de Arriba: San Pedro

Zarzuela: Santiago

Villaverde: San Andrés

Cubas: San Andrés

Polvoranca: San Pedro

Casarrubuelos: Santiago

Vallecas: San Pedro

Coslada: San Pedro y San Pablo

Barajas: San Pedro

Hortaleza: Santo Tomás

Alcobendas: San Pedro

Getafe (anejo): San Eugenio

Mártires / Boadilla: San Cristóbal

Fuenlabrada: San Esteban

Torrejón de Velasco: San Esteban

Humanejos: Justo y Pastor

Perales: Justo y Pastor

Torrejón de la Calzada: San Cristóbal

Velilla: San Sebastián

San Sebastián de los Reyes: San Sebastián

Otros / Las Rozas: San Miguel

Ambroz: San Benito

Chamartín: San Miguel

Fuencarral: San Miguel

Pinto: Santo Domingo de Silos

Canillas: San Juan Bautista

Santas / Humera: La Magdalena

Getafe: La Magdalena

Majadahonda: Santa Catalina

Alameda: Santa Catalina

Cuadro n.º 6 Títulos parroquiales en el arciprestazgo de Madrid.

el elenco de advocaciones del arciprestazgo de Madrid presenta algunas notas características, por lo demás, comunes a las del conjunto territorial de Castilla la Nueva.

Prescindiendo de referencias esporádicas salpicadas en la documentación, la nómina de títulos del arciprestazgo la obtenemos de la visita eclesiástica de 1427 y de la RRTT de Felipe II, filón informativo este último reiteradamente explotado por los investigadores y al cual ni puedo ni debo sustraerme en este caso. A excepción de Rejas, Rivas, Vaciamadrid y Zorita cuyos títulos parroquiales no son mencionados en ninguna de estas dos fuentes, las aldeas del arciprestazgo se consagraron con las advocaciones que se relacionan en el cuadro anterior.

La ordenación tipológica de los santos que dan su nombre a nuestras iglesias rurales se presta a varios comentarios<sup>65</sup>. Aunque en una relación tan limitada en número como es ésta los repartos tipológicos parecen poco significativos por sí mismos, lo cierto es que apuntan algunas tendencias dominantes. En verdad, las advocaciones marianas cuentan con una representación relativamente importante así como las de los santos mártires. Pero el subgrupo de mayor fuerza lo constituye el de los santos apóstoles. Más alejados en su representatividad numérica quedan los títulos alusivos a las santas, confesores, monjes y a la propia divinidad, únicamente actualizada en la iglesia de Leganés la cual en el siglo XV estaba dedicada a la Trinidad y a San Salvador a principios de la centuria siguiente<sup>66</sup>.

Repartos advocacionales de similar naturaleza se registran en el conjunto de la actual provincia de Madrid pero, aunque en este caso el grupo de santos es el más numeroso y dentro de él el de los apóstoles, las advocaciones marianas superan a las de los apóstoles. Estas proporciones registradas en el arciprestazgo de Madrid se cumplen en los mismos términos en la actual provincia de Toledo siempre, claro

está, tomando como referencia los datos de las RRTT<sup>67</sup>. Si ampliamos la perspectiva comparativa a las provincias de Cuenca, Guadalajara y Ciudad Real comprobaremos una mínima superioridad de las advocaciones marianas respecto de las dedicadas a los santos. Tanto es así que apenas tiene relevancia porcentual esa diferencia. Por otro lado en el reparto tipológico de los santos son sensiblemente superiores en estas tres provincias los porcentajes relativos al subgrupo de los apóstoles<sup>68</sup>.

Para comprender en toda su dimensión el significado de estos datos hemos de contrastarlos con los resultantes de la aplicación del mismo método de encuesta a otros edificios religiosos como son las ermitas a pesar de que éstas sean secundarias a efectos de organización territorial eclesiástica. Las advocaciones de las ermitas y su significación devocional serán objeto de tratamiento en el capítulo 3 de esta parte. Por ello únicamente adelanto algunos datos que permitirán tipificar el sentido advocacional de las parroquias. El tipo de edificio, templo parroquial o ermita, parece condicionar la dedicación de las advocaciones describiéndose dos vectores con cierto grado de divergencia entre ellos. Me explico, las ermitas podían estar dedicadas a los apóstoles, confesores o doctores de la iglesia pero predominan otras intitolaciones como son las marianas. En los lugares que en las repuestas a las RRTT declaran tener ermitas, al menos una de ellas está dedicada a la Virgen. De la representatividad numérica de esta advocación bajo sus distintas variantes dan cuenta estas referencias porcentuales: en Madrid el 52'3% de las ermitas son marianas; en Ciudad Real el 56%; en Cuenca el 50%; en Guadalajara el 57'40%; y en Toledo el 50%<sup>69</sup>.

No voy a entrar en una enumeración detallada de los modelos de santidad reflejados en las ermitas, únicamente quiero reseñar que el grupo de los santos, superior al mariano, si lo evaluamos sectorialmente, experimenta sustanciales modificaciones. Ya no son los apóstoles los que alcanzan mayor eco sino los mártires.

Remito para mayores precisiones al capítulo dedicado a este tema.

Pero no perdamos de vista el hilo conductor del epígrafe. Como se recordará se trata de evaluar las virtualidades que despliegan las iglesias parroquiales en tanto que lechos devocionales. Hasta ahora contamos con un rasgo caracterizador y es la no adecuación plena en los repartos advocacionales de las iglesias a los de las ermitas. El prodominio absoluto o relativo, todo depende del marco geográfico que contemplemos, de los títulos apostólicos, posiblemente todos ellos retrotraibles a los orígenes de la organización parroquial madrileña<sup>70</sup>, pone el acento en las preferencias de los cuadros eclesiásticos por personajes de singular transcendencia en la fundamentación de la Iglesia jerárquica, particularmente en San Pedro.

La desviación de preferencias que indican las ermitas en divergencia con las emblemáticas en los títulos parroquiales se sanciona desde otro ámbito de referencia, las fiestas que por voto o tradición celebran las comunidades aldeanas. Pues bien, en las iglesias del alfoz, incluidas las eximidas, sólo cuatro de ellas tienen una fiesta o voto en relación con el santo parroquial. Ambroz tienen un voto contraído con San Benito su patrón; Getafe dedica a la Magdalena uno de sus votos; en Barajas celebran todas las festividades de San Pedro; y Velilla hace lo propio con su titular, San Sebastián. Semejantes indicaciones son válidas para todo el contexto de Castilla la Nueva<sup>71</sup>. Está fuera de dudas que las devociones de orientación claramente funcional y comunitaria, que son las que más parecen caracterizar las comunidades rurales, encuentran escasos vínculos de unión con el edificio parroquial. Así lo demuestra no sólo el elenco de santos titulares de los votos, sino también la propia estructuración que adoptan las prácticas piadosas asociadas a estos votos. En efecto, si seguimos la pista de este segundo indicador tomando como base las informaciones de las RRTT, obtendremos la clara constatación de que las prácticas mayoritariamente ejecutadas se reducen a ayunos, abstinencias y caridades.

Las misas tienen escaso eco; en la provincia de Madrid, por ejemplo, éstas suponen un 20% del total de las prácticas y es frecuente que sean oficiadas en ermitas y no en los templos parroquiales. En el caso de Getafe, aldea que declara tener nueve votos, en cinco de ellos se incluye el compromiso de la misa votiva y al menos en tres las misas se ofician en las ermitas.

Estas correlaciones reflejadas también en el resto de las provincias de Castilla la Nueva revelan la escasa centralidad que tuvo el edificio parroquial como núcleo de captación de las devociones comunitarias de la aldea. ¿Cabe decir lo mismo del clero?. La mediación del clero puede ser rastreada a través de las misas y procesiones. Ya se ha hablado de las primeras, veamos las prácticas procesionales. Estas son más del gusto de las gentes de la época aunque tampoco se puede afirmar que en este caso sea un hábito predominante. Las procesiones representan por sí solas un 20'46% del total de las prácticas conocidas y sube algo más, a un 29'23%, si consideramos aquellos casos en los que van asociadas a la misa. Frente a éstas, el 56'72% de los votos se satisfacen con usos piadosos que, en principio, no pasan por la mediación de los curas locales<sup>72</sup>. Con todo, aunque no cabe atribuir según este indicador un papel esencial al clero, tampoco hemos de minimizarlo porque existió una intervención del mismo y particularmente en casos como la bendición de campos en la que su participación fue imprescindible.

La estabilidad de las advocaciones en los edificios parroquiales es otra de sus notas caracterizadoras. Salvo el ya referido ejemplo de Leganés que pasó de una advocación de compleja justificación teológica, La Trinidad, a otra emparentada con la faceta humana de Cristo, El Salvador, no tengo noticia de ningún otro cambio. Como decía en las páginas anteriores, las advocaciones del siglo XV, con toda certeza retrotraíbles a etapas anteriores, permanecen inalteradas a finales del siglo XVI. Un caso en cierto modo particular es el de Villanueva de Fuente el Fresno.



Cuando los vecinos de esta aldea se trasladan al Fresno dando lugar a la localidad de la primera denominación dejan atrás su iglesia dedicada a Santo Domingo y se sitúan bajo el amparo de su nuevo templo dedicado a la Virgen. Sin embargo, al tratarse de una nueva población no formada exclusivamente por vecinos de Villanueva, en sentido estricto, no se puede considerar este ejemplo como de sustitución de titulaciones parroquiales.

En términos de homologación devocional, a las iglesias parroquiales que venimos contemplando bien pudiera aplicárseles el símil de la "tortuga devocional". El símil se entiende en su aspecto externo y más inmediatamente evocable, el del nombre de estos edificios que no presentan acusadas adhesiones en el universo de las devociones comunitarias aldeanas. El estatismo de los títulos les conduce a su fosilización aunque frente a este caparazón externo, en el interior de los edificios se disponen en distinto orden jerárquico los altares que en sus dedicaciones son más susceptibles al cambio y a la renovación, aunque bien es cierto que tampoco estos altares focalizan las devociones formalmente comunitarias.

La visita eclesiástica de 1427 nos refiere en relación a la iglesia de Aravaca sus altares con sus sábanas y frontales. También lo hace de la iglesia de Boadilla, Pozuelo (3 altares), Alcorcón (3), Azedinos (3 altares con sus imágenes y sus aderezos), Fuenlabrada (3), Palomero (los altares con sábanas mal aparejadas), Torrejón de Velasco (4 altares con sus aparejos), Valdemoro, Pinto, Parla (3), Getafe (4 frontales para el altar mayor ("buenos de seda y oro, otros frontales para las fiestas para los otros altares"), Leganés, Carabanchel (3), Rabudo o Villaverde, Perales (1), Vallecas (3), Alcobendas, Fuencarral (4) y Canillas (3)<sup>73</sup>. Apenas nada se puede precisar sobre la dedicación de estos altares y mucho menos de su evolución temporal y temática. En 1526 en la parroquial de Getafe se ordenó realizar un nuevo retablo en honor de La Magdalena, santa titular de la parroquia.

Analógicamente, todas estas iglesias albergarían en su interior la imagen escultórica o pintada del santo titular de las mismas ubicados, posiblemente, en lugares preeminentes aunque según la letra de las recomendaciones de los concilios y sinodales esos lugares de mayor importancia debían estar reservados al Santísimo Sacramento. Será a partir del siglo XVII cuando las noticias sobre altares y retablos hagan su aparición. Son muchos los lamentos que deben suscitar nos estas lagunas documentales máxime a la vista de los buenos resultados que el análisis de los altares y santuarios ha dado en la historiografía francesa desde que se realizaron los trabajos pioneros de V.L. Tapié y A. Dupront o de Gaby y Michel Vovelle, entre otros<sup>74</sup>, si bien es cierto que estas investigaciones se centran en la época Moderna período en el que la abundancia de fuentes permite un tratamiento serial de la información.

Los santuarios recepcionaron lo que W.A. Christian llama "devociones generalizadas" que, frente a las devociones dedicadas a ciertas imágenes de santuarios muy particularizadas, completan a título individual o familiar los servicios que aquellos acometen, fundamentalmente a nivel comunitario<sup>75</sup>. El discurso temporal de la devoción a estas imágenes debió ser de signo continuado y cotidiano frente a los ritmos periódicos y estacionales de los santuarios.

Quisiera, no obstante, trazar ciertas precisiones a lo dicho hasta ahora. La recepción parroquial de las devociones de expresión comunitaria o colectiva fue menor que las de las ermitas. No quiere ello decir que ocasionalmente una iglesia parroquial llegase a ser santuario<sup>76</sup>. El crucifijo milagroso encontrado por un labrador de Griñón estaba custodiado en la parroquial de esta aldea desde 1569, fecha del hallazgo<sup>77</sup>. También la parroquia de la Alameda daba cobijo a "un devotísimo crucifijo de siete tercias de alto clavado en una grande cruz" traído de las Indias por un vecino del lugar. En el año 1563 los vecinos de la aldea fueron con él en

procesión de rogativas "ad petendam pluviam" hasta el convento de Atocha de la villa de Madrid. La súplica parece que fue milagrosamente atendida<sup>78</sup>. A mediados del siglo XVII también los vecinos de Alcobendas tenían en una capilla de su iglesia una talla del Cristo de la Columna que en años como el de 1646 sacaban en rogativas por falta de agua<sup>79</sup>. Con estos tres ejemplos quiero significar no tanto la vena devocional cristológica que todos sabemos arraiga en Castilla desde la Baja Edad Media en adelante, sino la ubicación parroquial de estos objetos de culto y su utilización en rituales comunitarios. Del alguna forma, a título local o comarcal las iglesias de las aldeas mencionadas fueron santuarios.

Esta situación, la del templo parroquial como santuario, aun cuando nunca llega cuantitativamente a dominar sobre las ermitas que alcanzan categoría de santuario, puede ser contrastada con cierto respaldo estadístico en época Moderna y Contemporánea<sup>80</sup>. Basta acercarnos a los inventarios de exvotos que se vienen realizando en los últimos años para dar crédito a estas afirmaciones<sup>81</sup>. Numerosos exvotos son ofrecidos a imágenes ubicadas en capillas parroquiales ¿Por qué estas apreciaciones se hacen más evidentes en los siglos de la Contrarreforma y los que a ella siguieron? ¿Se debe a las dificultades de documentación que la época medieval acusa en este terreno? No creo que se deba a esta última razón. Detrás de la mayor presencia de imágenes milagrosas en las parroquias, hecho que se hace palmario en el período citado, hemos de ver una estrategia de control eclesiástico recrudescida tras el Concilio de Trento que se dirige hacia los fieles y sus formas de vida religiosa, las cuales tratan de ser a toda costa acomodadas a los cuadros parroquiales. Entiendo, pues, que no es casualidad que las tres imágenes de Cristo mencionados arriba tengan su escenario devocional en los templos de sus respectivas aldeas teniendo en cuenta las fechas en las que se han documentado. Con todo, en líneas generales, durante el siglo XVI las ermitas y santuarios rurales de Madrid siguen gozando de preeminencia devocional frente a las parroquias y su panteón

votivo. La piedad que éstas focalizan es de signo más cotidiano y menos maravilloso y milagroso. En este sentido perviven en ellas las tendencias devocionales pretridentinas topográficamente hablando.

Tener reliquias de santos suponía poseer un claro instrumento de atracción y prestigio para las iglesias. Sabemos de los esfuerzos que ciertos centros religiosos de la Villa llevaron a cabo para procurarse estos objetos sacrales. Sin embargo, sólo tres de nuestras iglesias, las de Canillas, Fuenlabrada y San Sebastián de los Reyes, esgrimen esta prestigiosa posesión. De la de San Sebastián dicen los informantes de las RRTT, "la serenísima princesa de Portugal (Doña Juana) que está en gloria dio dos huesos del glorioso santo San Sebastián que son un parte de la mano y otra del dedo y Lorenzo del Campo, clérigo teniente de cura de este dicho lugar, truxo de Roma con breve de su Santidad once reliquias de santos, las cuales con licencia del perlado están puestas en el sagrario de la iglesia de este lugar"<sup>82</sup>. Los de Fuenlabrada en esta misma fuente dicen tener ciertas reliquias aprobadas por el prelado<sup>83</sup>. Y, en tercer lugar, los de Canillas comentan "en la iglesia de señor San Juan de este dicho lugar hay una reliquia que es de señor San Blas y dicen que es parte de un dedo"<sup>84</sup>. A propósito esta reliquia de San Blas cuentan los informantes de Chamartín en las mismas RRTT un curioso acontecimiento que, por lo demás, no he visto argumentado en ningún otro sitio. En esta aldea, lugar antiquísimo, se elegía sexmero pero a causa de tener Canillas una reliquia del dedo de San Blas tuvieron por bien se eligiera sexmero en Chamartín<sup>85</sup>.

La reliquias, como vemos, penetraron escasamente en las iglesias rurales y cuando lo hicieron provenían de donaciones efectuadas por personas ajenas a la aldea, normalmente clérigos, u otros personajes de relevancia social que habían viajado a la Europa de la Reforma.

## 2. HOSPITALES Y COFRADIAS

Interesa incluir en esta panorámica ambos tipos institucionales por varias razones. En primer lugar porque canalizan ciertas estimulaciones devocionales o religiosas laicas ya que aunque no se excluye la iniciativa clerical a la hora de fundar una u otra institución, los laicos muestran un papel activo al respecto. Además y sobre todo en el caso de las cofradías, están sustentadas por la participación laica y obedecen a sus necesidades básicas. En segundo lugar, su existencia a veces conlleva la creación de capillas o ermitas con culto ordinario o lo que es más usual, extraordinario, circunstancia esta que aporta claves complementarias al tema de las devociones y sus repercusiones espaciales. Una y otra institución pudieron estar interrelacionadas y este es el caso de hospitales fundados o atendidos por cofradías. Sin embargo ambas instituciones presentan connotaciones diferenciadas muy marcadas. La cofradía se nos muestra como una fórmula de aglutinación de fieles que se superpone a la parroquial reforzando los criterios comunitarios que ésta potencia (sistema de cofradía única) o añadiendo matices y divisiones en el seno de esta comunidad cuando son varias las cofradías que despliegan su actividad en la aldea. Los hospitales, por el contrario, apenas tienen repercusiones como fórmula de aglutinación de fieles porque no es éste su cometido dependiendo de iniciativas particulares no comunitarias por regla general. Sin entrar en generalidades sobre una u otra institución pues sobre ellas existe ya una profusa bibliografía que no es el caso extractar en este capítulo me propongo únicamente ponderar el peso de estas variables en el conjunto institucional aldeano en el que se manifiestan cuestionándonos qué connotaciones aportan y qué transcendencia sociológica y devocional tuvieron.

## 2.1. Hospitales

En ningún caso resulta fácil abordar el estudio de los pequeños hospitales aldeanos por la carencia de rastros que han dejado. No es casualidad que los hospitales que mejor conocemos estuvieran dotados de unas sólidas rentas, condición indispensable para su supervivencia, o que gozaran del apoyo de algunas cofradías. Unos y otros, eso sí, se ubican en las más populosas aldeas de la Tierra y arciprestazgo.

Aravaca, Alcorcón, Pozuelo de Aravaca, Boadilla, Carabanchel de Arriba, Leganés, Majadahonda, Fuenlabrada, Getafe, Pinto y posiblemente Parla, Barajas, Canillas, San Sebastián de los Reyes, Vicálvaro, Villanueva de Fuente el Fresno y Vallecas fueron las aldeas que sabemos tenían algún tipo de fundación hospitalaria. A la vista de esta relación de lugares se pone de manifiesto la vinculación que mantiene la red hospitalaria rural con las principales vías de comunicación regionales que surcan el territorio jurisdiccional madrileño. La función de hospedería que asumen los hospitales medievales justifica en parte la presencia de estos pequeños centros asistenciales en aldeas ubicadas junto a vías de intenso tráfico. Esta asociación de variables queda plenamente demostrada en lugares como Getafe, lugar pasajero en el camino de Toledo. En Vallecas lugar de paso en el camino de Valencia. En Leganés aldea que, pese a no estar alineada con ninguna de las principales vías regionales, conectaba con Alcorcón y Móstoles por las cuales se trazaban vías de comunicación que enlazaban con Maqueda y Escalona y Talavera. En conexión con el camino Real de Castilla se encontraban las aldeas de Majadahonda, Pozuelo y Aravaca, todas con hospitales. San Sebastián de los Reyes se hallaba ligada al camino de Burgos mientras que Vicálvaro enlazaba con Rivas donde se disponía de una barca para cruzar el Jarama.

Si hay que buscar un denominador que aglutine el mayor número de estos hospitales, éste era la pobreza, la precariedad de sus rentas. Al menos ésta es la característica más resaltada en las RRTT por los informantes de Villanueva de Fuente el Fresno ("se sustenta de limosna, por amor de Dios sin renta alguna"); Alcorcón (refiriéndose a sus dos hospitales); Carabanchel de Arriba ("el cual no tiene renta alguna sino el reparo de él es de limosna"); San Sebastián de los Reyes ("una casa pobre donde los pobres se acogen"); Pozuelo de Aravaca ("no tiene renta, se sustenta de las limosnas de los vecinos"); Aravaca, o Majadahonda de cuya penuria da muestra el hecho de no ser conocida la persona que lo instituyó, dato que rara vez se pasa por alto en toda fundación que se precie puesto que era un motivo claro de orgullo que los propios fundadores se ocupaban de resaltar y perpetuaban los patronatos<sup>86</sup>.

La mayoría de estos hospitales fueron fundados por algún vecino de la aldea. Se destaca la presencia de tres mujeres fundadoras: María Marcos, mujer de Martín García, que dotó el hospital de San Sebastián de los Reyes con 10 fanegas de tierra; María la Redonda, una labradora de Getafe que "dejó el suelo de este hospital con alguna poca de edificio"; y una mujer llamada "la de Sepúlveda", madre de Sebastián Suárez clérigo vecino de la villa de Madrid quien instituyó el hospital de Canillas aunque de ello no está totalmente seguro el informante de las RRTT pues apostilla "o a lo menos lo fundó persona de su patria"<sup>87</sup>. Otros tantos hospitales se debieron a la iniciativa de clérigos aldeanos; el de Aravaca, fundado por Damián Gutiérrez; el de Pozuelo de Aravaca, creado por Pedro González; el de Pinto, fundación ésta más notable que junto al convento de la Concepción Bernarda de la aldea fue acometida por el clérigo Pedro Alonso Ramos<sup>88</sup>. Ignacio Ortiz de Moncada, cura párroco de Vallecas, levantó el hospital de esta aldea a finales del siglo XIII<sup>89</sup>.

Entre todos ellos, los hospitales de Barajas, Getafe, Leganés y Vallecas, prescindamos por el momento del de Pinto, son los que presentan unas características más definidas, aunque en el contexto en el que nos movemos son excepción. Me estoy refiriendo, en primer término, a la vinculación hospital-cofradía detectada en el hospital de Leganés y en el de la Magdalena de Getafe. En segundo lugar, dentro del contexto territorial en el que nos hallamos, es excepción el hecho de que algunos fueran fundados por un prócer local o por el señor de la aldea generándose en torno a la institución un sólido patronato, tales son los casos de la Concepción de Getafe, del hospital de Barajas y de uno de los dos de Vallecas.

La cofradía de la Trinidad de Leganés mantenía de sus rentas "un hospital público para pobres viandantes, donde se da limosna a los pobres que a él acuden, e da salario a un hospitalero que tiene cuenta con la casa e pobres e con ayudar pasar delante al pobre que no puede andar". No sabemos si el hospital surgió simultáneamente con la cofradía, fue fundada hacia 1548<sup>90</sup>, o si contrariamente éste existió ya con anterioridad.

Hospedar a los pobres mendicantes que van de un pueblo a otro era también el cometido del hospital de la Magdalena de Getafe. En las relaciones del Cardenal Lorenzana el cura de la aldea afirma que este centro asistencial tiene más de 300 años, lo que sitúa su fundación en el último cuarto del siglo XV<sup>91</sup>. Sobre este mismo centro dicen las RRTT: "de éste tiene cargo dos mayordomos y dos regidores y un alcalde que se nombra cada un año y esto el pueblo cofrade de este cabildo, el suelo de este hospital con alguna poca de edificio dexó una mujer labradora que se llamó María la Redonda para que se hospedasen los pobres forasteros y como fuese todo el pueblo cofrade de la Magdalena y la obra tan buena hanse animado a hacer de limosnas poco a poco una muy casa para los pobres y otras dos casas colaterales al dicho hospital hechas en el mismo suelo que se alquilan al presente en más de



diezmil maravedís y con esto y con lo que sobra de la hecha que se reparte entre sí y los cofrades hay para gastar con los pobres que enferman y para mortajas y entierros y otras cosas necesarias"<sup>92</sup>.

Como decía, no se puede clasificar de singular esta vinculación de instituciones. Al contrario, era muy frecuente, en la villa de Madrid, sin ir más lejos nos encontraremos, por ejemplo, el hospital fundado por Beatriz Galindo más conocido como La Latina quien instituye a la vez una cofradía a él vinculada. Un estudio efectuado sobre las diócesis del valle del Duero confirma este hecho al poner de manifiesto que de 104 cofradías analizadas 44 tuvieron hospital<sup>93</sup>.

Que las cofradías-hospitales de La Magdalena y La Trinidad tengan la misma advocación de la iglesia parroquial de la aldea y que en ninguno de los dos casos éstas tengan ermita alguna con la misma titulación induce a pensar en su radicación parroquial. En el caso de Getafe sabemos que su parroquia tenía desde 1526 un retablo de la Magdalena realizado a instancias de un clérigo que dotó una capellanía en la iglesia<sup>94</sup>. No había razones justificadas para que se duplicasen los lugares de culto. Respecto a Leganés, cabe hacer parecida suposición; el carácter profundamente teológico de la invocación de la cofradía y la parroquial refuerza la sospecha de un encuadramiento de la primera en la segunda. Incluso se puede constatar que la cofradía en tiempos de necesidad ayudaba a la fábrica de la parroquial que, en principio, tuvo su nombre y luego lo cambió por el de El Salvador. El cabildo también ayudó a labrar en ella una "capilla muy principal" y a hacer unos órganos para la dicha iglesia<sup>95</sup>. Estos hospitales-cofradías, por tanto, no debieron generar o sustentar lugares de culto alternativos a los ya señalados.

Frente a los hospitales mencionados se documentan otros que por sus rasgos característicos difieren de los anteriores. Sabemos quiénes fueron sus fundadores y

cuáles fueron sus dotaciones. El hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Getafe, cuyo momento fundacional se fija en 1527<sup>96</sup>, fue constituido por un hidalgo de la aldea llamado Alonso de Mendoza quien al no estar casado lo dotó con todo aquello que poseía. Con el aumento de rentas de la institución, a lo largo del siglo XVI llegó a albergar hasta treinta enfermos<sup>97</sup>. El hospital de Barajas, por su parte, lo fundó Pedro Zapata comendador de Santiago, secretario del Rey y señor de la aldea. Su fecha fundacional se remonta a comienzos del siglo XVI. Los patronos de la fundación fueron, por tanto, los condes de Barajas y sus rentas se acercaban a los sesenta mil mrs.<sup>98</sup>. Sabemos también de la fundación de otro hospital en Vallecas. El promotor en este caso fue Garci Díez de Ribadeneira, maestresala de Enrique IV y embajador de los Reyes Católicos en Portugal. Por el año 1483 fundó y dotó en esta aldea un hospital para curar enfermos y recoger viandantes. Jerónimo de Quintana refiere la existencia de un breve de don Pedro González de Mendoza, arzobispo de Toledo fechado en este año, en el que se le concedía licencia para la fundación<sup>99</sup>.

En segundo término, hemos de establecer diferencias en cuanto a los beneficiarios de la asistencia. En los hospitales de Pinto y Barajas no se acogen pobres viandantes. En Nuestra Señora de la Concepción se dejó estipulado que en él se curasen hasta trece pobres y que éstos "fuesen de Xetafe, Pinto y Griñón y faltando de estos lugares los rescibiesen de otras partes"<sup>100</sup>. En el de Barajas se habían de curar "los enfermos naturales y cuando estos falten los extraños". En el de Vallecas se opta por una fórmula mixta, curar enfermos y recoger viandantes. ¿Se puede ver en esta acentuada tendencia al proteccionismo aldeano el deseo de favorecer a los convecinos, en un caso, o a los vasallos en el otro? Más diría yo que existe un deseo de no sembrar entre los desarraigados o transeúntes porque éstos se llevan consigo los parabienes recibidos. En cambio, los del lugar o aldeas comarcanas siempre dejarían testimonio de la magnificencia de quien los curó o

atendió.

En tercer lugar varios hospitales se caracterizan por detentar lugares de culto propios. El edificio del hospital de la Concepción, que cambiaría posteriormente su título advocacional por el de San José, se describe en 1576 en los siguientes términos: "hay un hospital que fundó Alonso de Mendoza que es buena cosa con cuatro altos y sus corredores a la parte del mediodía, tiene pilares de piedra blanca hechos de piezas y los demás pilares son de ladrillo y yeso, los altares son de madera, hay en el dicho cuarto en lo bajo una sala grande y al cabo della una capilla atajada con verjas de palo y en lo alto de la dicha capilla un altar con un retablo a la vocación de señor San José, donde dicen todos los domingos y fiestas misas del año"<sup>101</sup>. Según la descripción estamos frente a un nuevo escenario de culto litúrgico no parroquial cuyo uso estaba especialmente orientado hacia los enfermos y algunas personas del servicio del hospital. El hospital de Barajas, entre tanto, disponía de un clérigo rector "que tenía cargo de las hospitalidades que en él se hacen" pero había además una capilla con la advocación de San Julián. Recordemos que en 1427 se visita la ermita de San Julián, entonces aneja a la iglesia de Barajas, lo cual me induce a cuestionar la posibilidad de que sea el mismo edificio que ahora cambia de función al resultar privatizado o semiprivatizado por el señor de la aldea para darle uso de hospital.

Muy pocas referencias tenemos acerca de las fechas fundacionales. En Vallecas se dice que su fundó un hospital en el siglo XIII, pero lo habitual es que las fundaciones hospitalarias rurales aparezcan a lo largo del siglo XVI: en 1527 la Concepción de Getafe; 1539 es la fecha fundacional del hospital de Pinto; y en el transcurso de esta centuria se consagran los de La Trinidad de Leganés, la Magdalena de Getafe y el de Barajas.

Desconocemos también los santos que dieron nombre a la mayoría de los hospitales detectados en la tierra de Madrid. Sin embargo ni por su número ni por la naturaleza que tenían podemos considerarlos como instituciones relevantes de devoción a los santos. No, al menos, en la medida que lo fueron las cofradías. Conviene señalar, finalmente, que algunas de estas cofradías, aun cuando no contaron con fundaciones hospitalarias, ejercieron la caridad pública destinando a tal fin parte de sus fondos económicos<sup>102</sup>.

## 2.2. Cofradías

Entramos a considerar un tipo institucional cuyo estudio se ve particularmente afectado por la escasez de fuentes documentales. Hasta tal punto se acusa esta carencia que resulta imposible trazar una paronámica global del fenómeno cofradiero en la Tierra de Madrid. Puesto que los cuadros mejor perfilados son los de Getafe y Leganés, comenzaré exponiendo el número y titulaciones de sus cofradías para pasar después al comentario particular de los contenidos de dos fratrias ubicadas en espacios y tiempos diferentes. La de San Babiles de Boadilla del Monte de la cual se han conservado unas ordenanzas fechadas en 1478. Y la de San Eugenio de Getafe, fundada a finales del siglo XVI. Para terminar este apartado efectuaré algunas consideraciones sobre el significado devocional y sociológico que tuvieron estas instituciones en el contexto rural en el que surgieron basándome en la información que he podido reunir sobre algunas de estas cofradías aldeanas.

No es en modo alguno casual que el mayor número de cofradías se concentren en Leganés, Getafe y previsiblemente Vallecas. Fuera de estas aldeas, Boadilla del Monte muestra particular interés ya que en ella documentamos la única cofradía de la Tierra madrileña que sabemos con certeza estaba funcionando a

finales del siglo XV concurriendo en ella circunstancias que la hacen afín a la de San Isidro de la Villa, puesto que ambas se fundaron en honor y devoción a santos locales no canonizados a cuyos cuerpos-reliquia se les atribuyeron poderes taumatúrgicos. En San Babiles se integraron como cofrades individuos de la Veguilla, aldea en la que se ubicaba la ermita del santo y de Boadilla del Monte. Sobre el culto a este santo remito al capítulo dedicado específicamente de las ermitas.

También nos ha llegado noticia de las cofradías de Cubas y Velilla, aunque sobre ellas, fuera del dato de su existencia, poco más sabemos. Por un testamento de fechado en 1557, sabemos que al volcar la primera mitad XVI en Fuencarral había de tres cofradías<sup>103</sup>. A esta relación, sin duda incompleta dadas las lagunas documentales existentes, se suman Coslada de la cual conocemos una cofradía y Polvoranca que en fechas relativamente tardías, 1566, tenía fundada un cofradía de la Vera Cruz.

#### 2.2.1. Las cofradías de Leganés

En 1579 Leganés contaba con cinco cofradías. Sobre la Trinidad, su encuadramiento parroquial y sus funciones asistenciales canalizadas a través del hospital, ya he tratado anteriormente. Fragmentariamente de ella sabemos, además, que sus fines asistenciales se dimensionaban complementariamente en el reparto por la Pascua de limosna a los pobres vergonzantes de la aldea. En lo que afecta a la solidaridad intrafraternal propia de este tipo de asociaciones laicas, mantenía de sus rentas un capellán que oficiaba todos los días del año misa por los cofrades vivos y difuntos. Es de suponer que los cofrades practicaban así mismo la solidaridad funeraria propia de todas las fratrías de la época que se activaba cuando moría alguno de los hermanos. En lo que se refiere al programa festivo-religioso, los

cofrades, con toda la solemnidad posible, rememoraban el día de la Trinidad y su vispera. La cofradía ya queda dicho se empieza a documentar a partir de 1548 y sus fundadores fueron vecinos del pueblo.

Existió también en la aldea de Leganés el cabildo de la Merced del que sólo he podido saber su dedicación a dar mortaja y entierro a los pobres difuntos. Documentada en las RRTT, no he podido saber su fecha fundacional. El título y la actividad de esta cofradía coincide con el de otra existente en la Villa de Madrid desde la primera mitad del siglo XV a la cual se encomendó el cuidado del hospital de la Merced. En las primera décadas del siglo XVI esta cofradía madrileña se fusionó con la de la Concepción que fundaron a comienzos de esta centuria Francisco Ramírez y su esposa Beatriz Galindo.

Frente a estas dos cofradías de fines asistenciales, se perfilan otras tres de carácter más acusadamente devocional. Una de ellas, la del Corpus Christi, sugiere formas de incardinación parroquial como era propio a todas las de su género. La cofradía invertía todas las cuotas de entrada de sus miembros más las limosnas que éstos u otros parroquianos le donaban, en cera para alumbrar el Santísimo Sacramento y en "insignias de la Pasión para sacar a tiempos diputados que se hace procesión". Es una de las pocas aldeas de Madrid, junto a Getafe, Coslada y Fuencarral, en la que comprobamos este grado de cristalización institucional de la piedad eucarística. Es muy posible que otras muchas aldeas madrileñas dispusieran también de cofradías del Corpus Christi ya que esta devoción desde la Baja Edad Media debía ser obligatoriamente alimentada por el clero parroquial según las prescripciones sinodales. Así, por ejemplo, la VI constitución del sínodo diocesano de Talavera de 1498 establece que, puesto que habían tenido información de que el Santísimo Sacramento en muchas iglesias del arzobispado no estaba con la reverencia y acatamiento que podía estar, "en todas las yglesias entiendan en deputar

lugar donde con mayor reverencia e más decentemente esté colocado. E mandamos a los curas e sus lugarestenientes de nuestro arzobispado que todos los domingos después que ovieren declarado el evangelio, amonesten a sus parroquianos que cuando entran en la iglesia después de signarse e santiguarse, tomen el agua bendita e se inclinen fazia el lugar donde estuviese el Santísimo Sacramento, e adoren allí e ofrezcan sus oraciones (...) la lámpara de aquella iglesia mandamos que siempre arda allí delante"<sup>104</sup>.

Se alude así mismo en las RRTT al cabildo de la Concepción sin que a la referencia se añada observación alguna. En este caso se impone anotar que el título mariano de la Concepción fue el más generalizado en las cofradías, tanto de la Villa como de las aldeas, pues la encontramos repetida en Madrid así como en Fuencarral, desde 1557, y en Getafe desde 1562. Como se ha visto y se verá en las páginas siguientes esta advocación mariana estuvo bastante difundida en Madrid y su Tierra dejándose notar en este caso, directa o indirectamente, la influencia franciscana ya que la orden seráfica fue la más ardiente defensora de este dogma mariano.

Cierra la nómina la cofradía de la Vera Cruz cuyo origen se remonta a 1570<sup>105</sup>. De ella cuentan las RRTT, "tiene cargo de un humilladero que tiene labrado fuera del pueblo a un tiro de ballesta junto al camino real que sale para la villa de Madrid, donde tiene un deboto crucifixo y su lámpara que alumbrá esta insignia y tiene otrosí a la otra parte del pueblo en dicho camino saliendo hacia Toledo un calvario labrado con tres cruces en lo alto de él y debaxo una capilla pequeña donde está en un altar la imagen de Nuestra Señora con su hijo que dicen insignia de la Quinta Angustia y una lámpara que alumbrá y esta es a cargo del dicho cabildo de la Vera Cruz y labrado de limosna la mayor parte para que el Jueves Santo en la noche vaya la procesión y penitentes saliendo de la iglesia hasta volver a ella"<sup>106</sup>.

Según la documentación del archivo parroquial de Getafe, más concretamente las visita pastoral de 1562, la aldea contaba con ocho cabildos o cofradías. Se visitaron en este año las cofradías de San Antón, la Santa Vera Cruz, la de San Sebastián, la de San Ildefonso, Santa Quiteria, San Marcos, la Concepción y la de La Magdalena. Tres años más tarde esta relación se vía ampliada con dos nuevos cabildos, el Sacramental y el de San Eugenio<sup>107</sup>. Curiosamente en 1576, fecha en la que se emite el informe de las RRTT, los testigos declarantes sólo refieren la existencia de seis cofradías. No se mencionan la de San Antón, la Sacramental, la de San Ildefonso, San Eugenio y la Concepción. Es muy posible que los informantes recordaran en sus respuestas aquellas cofradías de mayor antigüedad y raigambre de la aldea y, sobre todo, las que cuentan con ermitas.

Siguiendo las RRTT, muchas de las cofradías de más antigua instauración parecen tener su origen en votos supuestamente colectivos lo que, a efectos sociológicos, tenía no poca relevancia. Hacia 1576 debía haber transcurrido bastante tiempo desde que se emitiera el voto de La Magdalena dado que tan sólo "creían" que la peste había sido el motivo que lo había impulsado. Aunque desvanecido, el recuerdo de la causa hacía que se tuviese clara conciencia de lo prometido a la santa a cambio de verse librados de la epidemia o mal que les afectaba. Se habían comprometido a no comer carne ni grosura en la víspera de su festividad y a "ser cofrades de la Magdalena en siendo vecino y casado en el pueblo, como lo son"<sup>108</sup>. Se contiene en esta frase la que puede ser, fácilmente, la única referencia sociológica explícita que hallamos en las fuentes documentales relacionada con las fratrías laicas de la Tierra de Madrid durante el período contemplado. Los conceptos de "vecino" y "casado" orientan nuestra mirada hacia el modelo de militancia familiar cimentado en la unidad conyugal. Es esta una característica propia de la inmensa mayoría de las cofradías bajomedievales y modernas en las que se dio acogida a las mujeres.



En este sentido y aunque pueda resultar ocioso, quiero destacar que la titularidad de la condición de cofrade y, en consecuencia la preeminencia dentro de la hermandad, residía en el marido-cofrade<sup>109</sup>. Si a esto se añade el concepto clave de vecindad y la imbricación parroquial de esta cofradía que ya quedó especificada en el capítulo referente a los hospitales, nos situamos ante una institución que mediante la fórmula de la fraternidad aglutinaba a toda la población aldeana ligando a los individuos y sus familias con vínculos parentales artificiales o espirituales<sup>110</sup>. La identidad local y cohesión comunitaria, que decía páginas atrás quedaban anudadas en torno a la iglesia parroquial, se ve mediante la cofradía eficazmente consolidada. De sumo interés sería poder comprobar si cuando ésta surge existían otras cofradías en Getafe, si en realidad con ella se genera un sistema de cofradía única o si, por el contrario, se superpuso a otras líneas de fragmentación social preexistentes impuestas por otras cofradías no totalizadoras. La incógnita está despejada, sin duda, al menos desde 1562. Por entonces existían otras siete cofradías. Ello prueba que a estas alturas del siglo XVI, hubo individuos que simultáneamente pertenecieron a dos o más cofradías sin que se puedan precisar muy bien las consecuencias sociológicas de esta plurimilitancia.

La cofradía y ermita de Santa Quiteria se originaron también por un voto contra una plaga litófaga que afectaba a las viñas (queresa, arrevolvedor o cuquillo llamaban al insecto; debía tratarse de lo que hoy conocemos como mildew). El día 22 de mayo, festividad de la santa, se iba en procesión a su ermita y decían una misa, la víspera se corría un toro. Cabe atribuir a esta cofradía un origen medieval aunque las referencias no son muy explícitas, "dicen que se voto hace mucho tiempo" o "hízose mucho tiempo" (correr el toro), "dicen los antiguos que con el voto se quitó la plaga". Sabemos que en este tipo de votos se involucraba la mayoría si no la totalidad de la comunidad que se veía afectada. Si además éste lo retrotraemos a fechas anteriores, presumiblemente a la época medieval en la que la

población de Getafe estaba mucho menos diversificada, era menor el número de efectivos demográficos y consecuentemente éstos eran fácilmente aglutinables, es lógico pensar que la cofradía en cuestión reincida implícitamente en la cohesión comunitaria mediante un ritual que puntualmente se celebraba con una periodicidad anual. No se puede determinar que otro tipo de actividades pudo desempeñar la institución, si se activaba la ayuda mutua de los cofrades en funerales, aniversarios por los difuntos y enfermedades y, en definitiva, si en 1562 se había decantado una militancia sectorial en la misma.

San Marcos era el santo titular de otra cofradía. En las respuestas a la encuesta de Felipe II se hacen eco los informantes del voto de San Marcos, extendido por todo el arciprestazgo. Sin embargo, no es este el origen de la cofradía. Este santo debía ser el titular de la iglesia de Alarnes, la que decían era "primera fundación de Getafe". Los vínculos que se entablaron con esta iglesia, posteriormente ermita, se vieron reforzados con una cofradía. Mientras la cofradía de Santa Quiteria sólo celebraba una procesión el día de la santa, la de San Marcos celebraban en su ermita las vísperas y el propio día del santo se hacía procesión general y se decía misa. Nada se puede decir del tipo de integración social que se dio en esta fratría.

La cofradía de San Sebastián tenía también ermita propia, la cual hizo funciones de iglesia parroquial durante el último cuarto del siglo XVI. En este caso se repiten las celebraciones de la víspera y el día del santo incluyéndose otros actos litúrgicos, misa mayor y procesión general, y una caridad de pan y queso que de daba a cuantos se hallan en la ermita. Los gastos se repartían entre los cofrades.

También tenía su propio lugar de culto la cofradía de la Vera Cruz o Sangre de Cristo. Consistía en un humilladero al que iban en procesión "cuando se va

acercando el Jueves Santo"<sup>111</sup>. Las cofradías de la Sangre de Cristo estaban relacionadas en Castilla y Andalucía con las de la Vera Cruz llegándose a identificar unas a las otras. Es el caso de nuestra cofradía que aparece referida en la documentación parroquial con uno y otro título indistintamente. Ambas atendían a una corriente devocional muy popularizada desde la Baja Edad Media basada en la exaltación de la Pasión de Cristo, en el sufrimiento y dimensión humana del Hijo de Dios.

Hasta aquí las cinco cofradías de las que dan cuenta los de Getafe en las RRTT. Como queda dicho por las fechas en que se redacta el citado informe geográficoestadístico había diez. Entre las ausentes figuran la cofradía de San Ildefonso la cual, si damos por cierta la noticia contenida en el libro de cuentas de la fratría confeccionado en el siglo XIX, fue fundada en 1557, el 25 de enero<sup>112</sup>. Queda recogido también este cabildo en las visitas de 1562 y 1565. De San Antón tenemos el único dato de su visitación en los dos años antes citados; ninguna ermita ha sido constatada con esta advocación titular de modo que a no ser que tuviera sede en alguna de las ermitas que sabemos existieron, hemos de suponer estaba radicada en la parroquial de La Magdalena o su anejo provisional, la ermita de San Sebastián. Algo más sabemos de la cofradía de la Concepción; en 1562 el visitador la encontró sin posesiones algunas: "cogían limosnas sus cofrades los días de Nuestra Señora en la iglesia" (de la Magdalena se supone) y otros días de domingo por el pueblo, y de esta limosna decían una misa cantada con órganos y si alguna cosa sobraba lo gastaban en cera y en limosnas para los pobres del pueblo. Por estas mismas fechas hacían los cofrades una ermita dedicada a la Concepción con licencia del arzobispo<sup>113</sup>. Tres años después, en 1565, junto a la cofradía, la ermita era visitada lo que sugiere que el edificio debía estar concluido. En 1576 le fueron concedidos a la ermita indulgencias plenarias desde la víspera primera de la Concepción hasta la puesta de sol<sup>114</sup>. La confirmación eclesiástica de sus

constituciones tuvo lugar el 14 de julio de 1579. Era éste un requisito en el que la Iglesia postridentina puso especial empeño pero en modo alguno una condición "sine qua non" para la constitución y desarrollo programático de las cofradías. Prueba de ello es el desfase cronológico que se observa entre 1562 y 1579; las constituciones aprobadas en este último año no son muy extensas y se articulan en 9 capítulos a los que se suman el preámbulo y unos párrafos finales. En ellas se insiste esencialmente en la celebración de la fiesta del titular, en las misas de los miércoles y otros días de la semana, algunas se celebraban en la iglesia de San Eugenio con la cual de alguna forma se vincula, en las misas de réquiem por los hermanos difuntos y en el modo de recaudar limosnas<sup>115</sup>. El espíritu que anima estas ordenaciones es muy diferente del que recorre los párrafos de las constituciones de la cofradía de San Eugenio aprobadas en 1586, debido sobre todo a la fuerte incardinación parroquial que presenta esta última.

En 1562 y 1565 aparecen dos nuevas cofradías, una de ellas es la Sacramental que debía estar instalada en la iglesia parroquial de La Magdalena o en su anejo. Con ella hace su aparición la cofradía de San Eugenio.

#### 2.2.3. San Bables y San Eugenio. El antes y el después de Trento en las cofradías

El objetivo de este apartado consiste en analizar detenidamente dos cofradías a través de sus ordenanzas valorando especialmente los matices diferenciales que se derivan de los distintos contextos topográficos y cronológicos en los que una y otra surgen. Me ocuparé pues, de las ordenanzas de la cofradía de San Bables de Boadilla del Monte a las cuales accedemos a través de una copia literal de las primitivas constituciones reguladas en 1478<sup>116</sup>. En segundo lugar, me ocuparé de las ordenanzas de la cofradía de San Eugenio aprobadas por las autoridades eclesiásticas en 1586<sup>117</sup>. Ambas instituciones tienen un denominador común, focalizan la

devoción hacia un santo episcopal. San Babiles fue obispo de Pamplona, San Eugenio fue el primero de esta dignidad que tuvo la sede toledana. La devoción a estos santos era estimulada también en los dos casos por sus reliquias. El cuerpo de San Babiles lo albergaba la ermita de su nombre; las reliquias de San Eugenio en 1564 fueron trasladadas desde Saint Denis a Toledo. Durante la traslación la comitiva hizo una parada en Getafe siendo suficiente su breve estancia en este lugar para excitar la devoción de los lugareños, que por el mismo tiempo dedicaron al obispo toledano la iglesia aneja a la de la Magdalena que estaban construyendo y fundaron la cofradía que nos ocupa. Sin embargo, estas notas comunes no uniformizan, en absoluto, las características una y otra cofradía. Al contrario, entre ambas existen radicales diferencias. El origen bajomedieval y su centralización en una ermita hacen de San Babiles algo muy distinto de la cofradía de San Eugenio, postridentina, de implantación parroquial y, con seguridad, de bases sociales menos globalizadoras que la anterior dentro de la comunidad aldeana.

Para captar las profundas desigualdades que hacen de una y otra dos hermandades diferentes y diferenciadas propongo deslizarnos comparativamente por el articulado de sus respectivas ordenanzas sopesando, en cada caso, el modo de dimensionar sus fines y actividades prioritarias. Los artículos que contienen disposiciones de orden interno, de alguna forma burocráticos, los he omitido por considerar que son irrelevantes en esta investigación.

El objetivo fundacional más inmediatamente explicitado en las dos cofradías son las conmemoraciones de las fiestas de los santos respectivos. "En el nombre (...) e del bienaventurado señor San Babiles cuya memoria los hombres de la Vega e de Bobadilla ubieron por bien de hacer conmemoración en cada un año al bienaventurado santo", así principian las constituciones del siglo XV. Más explicativo del por qué y, al tiempo, más dogmático se nos muestra el preámbulo

de la segunda hermandad, "tomando por nuestro patrón al bienaventurado Santo Eugenio cuya fiesta y conmemoración deseamos solemnizar pues que habiendo nuestro señor sido servido de traer su bendito cuerpo entre nosotros e a las partes donde el bienaventurado había como prelado fundado nuestra santa fe católica y particularmente en este lugar de Jetafe. Recibimos gran beneficio pues en su mismo día le tuvimos en esta nuestra yglesia el cual inflamó los corazones de algunos devotos a que en su presencia y en su mismo día se formasen a instruir una hermandad y cofradía" (p. 52). He aquí todo lo contenido sobre la fiesta y conmemoración de San Eugenio, no se incide más en el tema. No ocurre así en la cofradía de San Babiles para los que ésta una cuestión central, lo que se traduce en la insistencia directa o indirecta que sus constituciones hacen sobre el tema: que ningún cofrade o cofrada sea osado a trabajar durante el día de fiesta (cap. 2); que todos vayan a la ermita a las vísperas y misa, salvo que se tenga legítima excusa (cap. 3); que todos los cofrades y cofradas del cabildo que vayan a estos actos lleven candelas encendidas (cap. 6).

La solidaridad intrafraternal no es ajena a una ni otra hermandad. A pesar de todo, la participación de los cofrades en funerales y velas de enfermos así como la recepción de beneficios espirituales propiciados por la cofradía presentan importantes matices diferenciadores. Partamos de la obligación que sobre todo miembro de la asociación pesa en relación a la asistencia a los funerales de los difuntos vinculados a la cofradía (San Babiles, cap.2 y San Eugenio p. 56). En este punto se observa un carácter más restrictivo en la segunda cofradía pues sólo los cofrades se benefician de la asistencia. En San Babiles, en cambio, se matiza, cofrade, cofrada o "persona alguna de su casa" lo cual implica una extensión del círculo de beneficiarios que discurre por la vía del parentesco natural de los cofrades que se extiende, incluso, a los criados<sup>118</sup>. Pero no quedan aquí todas las diferencias. De forma sustancialmente distinta se expresa la obligación cristiana que se debía cumplir con todo cofrade

enfermo o moribundo. Los de Boadilla y la Vega, como en el ejemplo anterior, no circunscriben el gesto de la ayuda a la figura exclusiva del cofrade ("si cofrade, cofrada o alguna otra persona estuviese enfermo"). Acentúan estas mismas ordenanzas la exigencia de que tres cofrades de los más cercanos velen al enfermo de noche, y de día le han de velar las viudas y mujeres de los cofrades (cap. 16). Un cariz sustancialmente distinto es el que adopta la aludida práctica asistencial interna en la cofradía de Getafe: cuando un cofrade estuviere enfermo y se temiere por su salud los oficiales señalarían dos cofrades "de los más viejos y honrados para que le vayan a visitar e aconsejar lo que deva hacer para su salvación e descargo de conciencia e si viniere a peligro de muerte estos dichos dos que fueren nombrados e otros que se nombraren estén con él juntos de dos en dos velándole y ayudándole a bien morir con el señor cura o con otra persona religiosa que a ello se alle" (p. 55). El concepto de la salvación y del bien morir así como la mediación clerical en el momento del óbito están por completo ausentes en la primera cofradía.

Complementariamente y en consonancia con este último aspecto, las ordenanzas de 1586 se muestran muy incisivas con la ordenación de los servicios "postmortem" de los cofrades, siempre con un entronque parroquial. La víspera de San Eugenio irían todos a su iglesia donde se celebraría un responso por las ánimas de los difuntos; en la misma iglesia todos los jueves del año se oficiaba una misa cantada por los cofrades vivos y difuntos por razón de que en aquel día y lugar estuvo el cuerpo del santo durante una de las jornadas de su traslación a Toledo (p. 53).

De hasta qué punto la cofradía de San Eugenio potenciaba unos fines espirituales y ejercía ciertas formas de control sacramental erigiéndose como un brazo prolongado de los cuadros parroquiales postridentinos, da cuenta el precepto que obligaba a los cofrades a confesarse y recibir el sacramento de la comunión

todos los años el primer día de Pascua de Resurrección exigiéndose, además, como garantía la célula de su confesor (p. 56). El incumplimiento conllevaba la suspensión del estatuto de cofrade y si al cabo de los seis meses perseveraba en su actitud la expulsión del cabildo era preceptiva.

Por otro lado, la radical supresión de las características comidas o colaciones de hermandad nos marca la tónica de lo que se consideraba fundamental y accesorio, rentable espiritualmente o nocivo, antes y después de Trento. Esta lacónica prohibición que acabo de señalar contrasta abiertamente con el valor y significado que se atribuye a la comida de hermandad en la cofradía de San Babiles. El capítulo cuatro de sus constituciones ordenaba a todos los cofrades varones a salir a cazar para las comidas preceptivas; los mayordomos, por su parte, en caso de no encontrar carne en el término donde vivían habían de salir a buscarla donde hiciese falta (cap. 14). Los cabildos, asamblea general de cofrades, se hacían en determinadas fechas después de la comida de hermandad (cap. 22) y las almonedas debían pagarse antes de la misma para comprar las cosas necesarias (cap. 7). Existía además una faceta comensal cerrada hacia las gentes no cofrades. En relación con el deseo de potenciar el culto a su santo protector las vísperas de su fiesta daban una caridad de pan y vino y acabada la misa del santo daban otra caridad a todas las personas que la quisieren recibir (cap. 8).

He aquí los valores que rigen la fratría medieval: centralidad del culto al santo patrón; apertura de la cofradía al exterior y proyección de su cobertura asistencial a la familia del cofrade; convivialidad intensa mediante la combinación de rituales religiosos y lúdicos; desviación de los conductos oficiales del culto y escaso control clerical de los individuos. Contrastan claramente estos rasgos con los rubricados en las ordenanzas postridentinas en las que la titularidad del santo patrón es un mero referente que ordena oficios religiosos destinados a los cofrades; se



observa una restricción de beneficios asistenciales al cofrade; la convivialidad de los cofrades estatutariamente queda relegada a un segundo plano y exclusivamente se engarza en actos litúrgicos y cabildos; nunca se insiste en obligaciones colectivas de asistencia a los actos de hermandad salvo los entierros; se excluye todo contexto que pudiera conllevar la relajación de conductas, especialmente las comidas y demás regocijos festivos; los actos religiosos quedan incardinados en la parroquia en donde el cura tiene un papel central en la dirección espiritual de los cofrades; la cofradía es instrumentalizada al servicio de la parroquia reforzándose a través de ella los mecanismos de control religiosos de los individuos. Estamos, sin duda, frente a la arquetípica cofradía que sigue a la Reforma católica. El documento examinado es el que se redactó para ser sometido a la aprobación eclesiástica y por ello es posible que en él se enfatizasen aquellos criterios más acordes con el nuevo estilo de sociabilidad religiosa que la Iglesia propugnaba. Por lo demás siempre cabe pensar en desviaciones al sentido estricto que marca la norma escrita.

#### 2.2.4. Significados sociodevocionales de las cofradías de la Tierra de Madrid

Las cofradías son un ejemplo acabado de cómo la devociones a Cristo, María y los santos actuaron como una eficaz fuerza aglutinadora de hombres y mujeres. Las pulsiones devocionales y la necesidad vital de ayuda mutua experimentadas por los hombres de épocas pasadas espolearon la floración secular de este tipo de instituciones, las más genuinamente laicas que dio el Cristianismo, luego Catolicismo, en el Mediterráneo Occidental.

El componente devocional de las fratrías y sus aspectos anexos encierran gran interés desde la óptica temática priorizada en este trabajo. Cuenta, sin duda, la activación de rituales religiosos en torno a la festividad del santo patrón seleccionado. No son menos importantes las vinculaciones que estas asociaciones

mantienen con nuevos lugares de culto. Ermitas, humilladeros y calvarios fueron frecuentemente levantados o potenciados por estas asociaciones laicas. Así sucedió con la mayoría de las cofradías que hemos visto en las páginas anteriores que disponían de sus propios centros de culto exceptuándose de esta tónica aquellas de incardinación parroquial como las de La Trinidad y el Santísimo Sacramento de Leganés y la Magdalena, San Eugenio o el Corpus Christi en Getafe.

Pero en tanto que agrupaciones formales de hombres, la perspectiva sociológica se erige como un ámbito fundamental de estudio en estas instituciones. Los análisis de esta naturaleza, normalmente desarrollados en períodos documentalmente más favorables -épocas Moderna y Contemporánea- o en tiempos más recientes en los que la observación visual y la encuesta oral son técnicas informativas fundamentales, ponen de manifiesto cómo y hasta qué punto las cofradías intervienen profundamente en la organización social de la comunidad en la que surgen<sup>119</sup>. Es por ello que su presencia en el medio rural en el que nos desenvolvemos, al menos tendencialmente, pues la información disponible no permite alcanzar conclusiones definitivas, ha de valorarse desde la doble perspectiva devocional y sociológica.

Desde este último punto de vista la primera cuestión es buscar la respuesta, no ya a por qué había cofradías en sólo unas pocas aldeas de la Tierra y no en la mayoría, pues ésta bien puede ser una conclusión distorsionada por la falta de referencias documentales, sino a por qué proliferaron más en unas aldeas que en otras, hecho que sí podemos dar por cierto. Obviamente se nos escapan muchas claves explicativas. Sin embargo, de la recapitulación que de la institución se hace en las RRTT, de las alusiones y elusiones de los informantes, se deduce que las dos aldeas en las que aparecen más de dos cofradías, Leganés y Getafe, presentan unos rasgos demográficos y sociológicos que las distinguen de las otras que se integran

en su ámbito territorial. Ambas se sitúan entre los mayores núcleos poblados de la tierra madrileña (excluyo Pinto, Parla, Torrejón de Velasco y Vallecas por no contenerse información sobre ellas) superando considerablemente a muchas otras aldeas madrileñas. Pero, además, su población es sociológicamente la más diversificada asimilándose a pequeña escala al microcosmos social de la villa de Madrid, es decir, presentan rasgos sociales más acusadamente urbanos. Getafe en este sentido estaba a la cabeza ya que contaba con 950 avecindados entre los cuales había hijosdalgo (32 casas), labradores, la mayor parte, pobres, muchos y "pecheros oficiales de curtidores y zapateros y sastres y texedores de lienzo y de xerga, cardadores, peinadores, carreteros y herreros"<sup>120</sup>. Leganés con 430 vecinos tenía 4 hidalgos y todos los demás vecinos eran labradores y trabajadores y algunos "oficiales necesarios en el dicho lugar como sastres, texedores, zapateros, carpinteros peinadores y herreros"<sup>121</sup>. He aquí una de las claves que pueden explicar la presencia de cofradías, distintos niveles de riqueza, distintas dedicaciones profesionales, diferentes percepciones de "status". En ninguna otra de las aldeas relacionadas en la encuesta de Felipe II (insisto no están todas las del arciprestazgo) se describen semejantes niveles de diferenciación social, sobre todo están ausentes los grupos artesanales.

El perfil sociológico aldeano que en la Tierra de Madrid tiene más común representación se compone de unas cuantas familias hidalgas, cuando las hay, y una mayoría de labradores y/o ganaderos. A este modelo se acomoda bastante bien la aldea de Boadilla en la que sabemos había una cofradía desde el siglo XV. Aquí prospera una hermandad y lo hace en buena medida por la estimulación que supone la proximidad de un cuerpo santo al que se le atribuyen milagros. Esta es razón suficiente para exacerbar un espíritu asociativo que suscribe y promueve el culto. En fechas avanzadas del siglo XVI en Boadilla se funda una cofradía de la Vera Cruz.

Coslada ya en 1527 contaba con una cofradía del Corpus Christi. Ha llegado hasta nosotros el acta de un cabildo o reunión de cofrades celebrado en ese mismo año. El texto, aunque breve, contiene datos de gran interés y viene a confirmar la total implicación de la cofradía con la institución parroquial de la aldea. Prueba este hecho que el cabildo se reúna en la sacristía de la iglesia y a él asistan el cura y el sacristán de la parroquia. Por otro lado, el acuerdo alcanzado: "todos los días de precepto excepto los domingos fuese de cargo del mayordomo del Santísimo Sacramento (...) sacar las achas del Santísimo para que ardan durante la Misa Mayor de todas las festividades así votivas como de precepto sin más excepción que los domingos de todo el año"<sup>122</sup>, incide en la aludida incardinación parroquial al recoger un gesto devocional centrado en la liturgia y la piedad eucarística.

Pero aún nos ofrece esta fuente otros datos de interés. El cabildo o reunión de cofrades lo conformaban además del cura y sacristán, "las susodichas justicias José Linares, Jacinto López y Andrés Pérez sacristán". Se menciona adicionalmente a un alcalde ordinario, al alcalde de la Santa Hermandad y a un alguacil ¿Forman estos tres oficiales parte de las referidas justicias? ¿Son ellos los oficiales del cabildo? Así parece insinuarse, aunque el texto no es muy claro en su redacción. Si admitimos como hipótesis que las justicias civiles participan en la cofradía con cargos rectores se podría afirmar que la cofradía refuerza la función aglutinadora de la parroquia y que en ella se reproduce el orden institucional concejil de la comunidad. Son sólo algunas sugerencias de lo que debieron ser los significados sociológicos de aquellas fratrias. La pregunta que a continuación se plantea es qué grado de generalización tuvo en las aldeas el modelo de cofradía única.

Existieron, que sepamos, dos cofradías en Velilla, aldea cuyos vecinos eran "gente labradora". La particularidad de una de ellas radica en que tenía la misma advocación que la iglesia parroquial que en este caso era un anejo de Mejorada,

siendo posible que tuviera en este anejo su sede. Otro dato a destacar es el origen votivo de la cofradía, en este caso el voto había sido contraído con San Sebastián. En cuanto a la segunda cofradía tenía el título de la Concepción y su sede, al no tener vinculación con ninguna ermita, bien pudo ser la parroquia. Sorprende, no obstante, esta cantidad de hermandades en una aldea de dimensiones reducidas y no podemos saber el nivel de encuadramiento de sus vecinos<sup>123</sup>. Esta aparente paradoja sugiere de nuevo la hipótesis de que los testigos de las RRTT no en todos los casos recogen al completo la nómina de cofradías de sus aldeas.

En Cubas fueron también dos las hermandades existentes en el último tercio del siglo XVI, las de San Sebastián y San Blas<sup>124</sup>, cada una de las cuales disponía de su respectiva ermita. Resulta completamente arriesgado al no disponer de referencias complementarias, emprender cualquier tipo de valoración sociológica cifrada en la polarización de dos grupos de pertenencia diferenciados que seccionarían en dos mitades la sociedad aldeana de Cubas.

En Fuencarral, como se ha dicho, hacia la mitad del siglo XVI contaba con tres cofradías, la del Corpus Christi, la de la Concepción y la tercera dedicada a la Vera Cruz. Lo mismo que en casos anteriores, las fuentes nos niegan cualquier tipo de información sociológica.

Un panorama muy diferente es el que se dio en Getafe y Leganés donde las implicaciones son de otro signo aunque no siempre sean fácilmente penetrables. A "priori" la diversificación que en ambos casos se detecta contribuye a segmentar o fragmentar la población en asociaciones formalizadas que dan vida a otros tipos de identidad comunitaria menos totalizadores. Que esto sea así se debe a que existieron unas diferencias sociales de "facto" y que estas por inercia o necesidad se vieron y quisieron ver representadas en asociaciones formales de etiología religiosa.

En este sentido, es significativo que a la imagen de Cristo Crucificado que veneraban y procesionaban los cofrades de la Vera Cruz de Leganés la denominen "insignia", y que igual apelativo se asocie a la imagen de Nuestra Señora con el Hijo, "Insignia de la Quinta Angustia". En las imágenes titulares se llegaba a condensar y emblematizar la identidad grupal de los miembros de cada una de estas asociaciones. Es por ello que una de las ordenanzas de la cofradía de San Eugenio de Getafe dispone "se haga una insignia del Santo para que sean diferenciados de las demás". Mediante el estandarte o la insignia se representan y captan las líneas de pertenencia propias y ajenas.

Quedan, sin duda, incógnitas sin despejar. En Getafe, por ejemplo, ¿cómo hemos de interpretar dentro del aludido panorama de diversificación cofradera la presencia de una cofradía como la Magdalena en la cual prima un modelo de integración comunitaria sustentado en la obligatoriedad de pertenencia que recae sobre todo vecino casado de la aldea?. Cabe pensar que esta asociación originariamente obedecería al modelo de cofradía única y que en 1576 perdurase su fórmula de integración totalizadora debido a la inercia de perpetuación del voto del que surgió. Por otro lado, la vinculación de la cofradía con el hospital de su nombre y la consiguiente especialización asistencial de la misma, no planteada en términos de competencia pues era la única institución de su género que en Getafe acometía esta misión, bien pudo seguir actuando como factor aglutinante de la población. Cabe pensar, así mismo, que sobre esta base comunitaria se pudo construir una red superpuesta de solidaridades parciales que, en último extremo, contribuiría a estructurar la sociedad de la aldea sobre la base de los diversos grupos cofraderos.

El panorama interpretativo de esta aldea se complica, al menos desde 1562, con la presencia de otras cofradías como la de San Eugenio implantada en la iglesia de su mismo nombre que como sabemos era un anejo de la parroquia de la

Magdalena ¿Qué tipo de población integra se integra en esta cofradía? ¿Aquella que de una u otra forma está vinculada a la nueva iglesia por el reparto de jurisdicciones llevado a cabo? El brote de dos facciones opuestas que se suscitó con la llegada a la Getafe de dos órdenes religiosas, los carmelitas calzados y los descalzos, pone al descubierto la presencia efectiva de grupos de opinión contrapuestos. Esta constatación transportada al plano de las cofradías conduce a las siguientes reflexiones. Cuanto mayor es el volumen demográfico de una comunidad y mayor su diversificación interna, menos eficacia aglutinadora ejerce la parroquia. Ante esta situación, las cofradías fueron las fórmulas sustitutivas que canalizaron la solidaridad y necesidad de ayuda mutua de los hombres y mujeres que las formaban.

Juzgando sobre la letra de las ordenanzas, las cofradías rurales, y en esto no se diferenciaron de las urbanas, actuaron como agentes correctores de la conflictividad interna entre sus miembros buscando, en cierto modo, "la paz social". Es en este sentido como hay que interpretar las recurrentes prohibiciones estatutarias sobre "hablar palabras deshonestas entre los cofrades", lo cual ocasionaría disputas y enfrentamientos entre ellos; o a llevar armas al cabildo. Estos mandatos los vemos recogidos en la decimotercera ordenanza de la cofradía de San Babiles. En las ordenanzas de la postridentina cofradía de San Eugenio de Getafe esta regulación de la conflictividad se expresa con mayor contundencia. Dice así uno de sus capítulos: "si entre alguno de los hermanos y cofrades obiere diferencia y enemistad, se junten con el señor cura los mayordomos e regidores de la dicha cofradía para ponerlos en concordia e que sean amigos e si no pudieren conformarlos e ponerlos en paz que la semana santa primera que vinieren los susodichos lo tornen a procurar e si no quisieren paz y amistad que aquellos que lo rehusaren o aconsejaren o ayudaren sean expulsados del dicho cabildo y en su lugar sean recibidos otro o otros e lo mesmo será si algún cofrade tuviere enemistad con otro que no sea del dicho cabildo e que los dichos mayordomos den noticia dello al corregidor de Madrid" (p.

55). En ambos ejemplos vemos expresadas la canalización de tendencias autorreguladoras de la propia sociedad a través de las cofradías devocionales, así como el reforzamiento de estas tendencias por parte de la Iglesia que sucede a Trento en su búsqueda de hombres buenos no conflictivos.

Todas estas consideraciones y las lagunas que no se han podido cubrir por la falta de documentación dan pie a abogar por la necesidad de emprender estudios sistemáticos sobre las cofradías rurales, apenas conocidas en nuestro país, sin dejar de lado aspectos como las características sociales de su implantación, los fines y actividades que despliegan, la cronología de su aparición o las devociones que sustentan<sup>125</sup>. Se trata de conocer las particularidades que tuvieron estas asociaciones en comparación con sus homónimas urbanas.

Se observa, conforme avanzamos en la enumeración y comentario de los tipos institucionales registrados en las aldeas, cómo los conjuntos más acabados, los que más se asimilan a la villa de Madrid en términos de isomorfismos tipológicos globales, son los de Leganés y Getafe, principales núcleos de sus respectivos sexmos, el de Aravaca y Villaverde respectivamente. En el sexmo de Vallecas, la aldea que le da nombre es sin duda la más afín a las dos anteriores incluso las supera al tener una fundación conventual femenina como más adelante expondré. Sin embargo, la aldea de Vallecas está peor documentada que las anteriores ya que sus archivos no se han conservado y tampoco contesta al cuestionario de la encuesta de Felipe II. Es por esto que las dificultades de reconstrucción de sus cuadros institucionales se aumentan, máxime en el caso de las cofradías que pudieron prosperar en el núcleo vallecano. En cuanto a la cronología del fenómeno cofradiero rural madrileño, los datos reunidos dejan ver la tardía aparición de estos modelos institucionales que se circunscribe esencialmente al siglo XVI intensificándose a partir del primer tercio del siglo XVI. A menos que nuevos datos permitan confirmar



la aparición generalizada de cofradías como la de San Babiles ya en la segunda mitad del siglo XV, estas asociaciones religiosas laicas aparecen y se desarrollan más tardíamente en la Tierra de Madrid que en la Villa.

Tratando ya la vertiente devocional, se observa en estas asociaciones una variopinta gama de posibilidades entre las cuales se pueden distinguir varias tendencias dominantes. Debido al encuadramiento parroquial de algunas de ellas no sorprende excesivamente que las dedicaciones advocacionales de las cofradías entronquen, según los casos, con las devociones sustentadas por las parroquiales, el Corpus Christi por ejemplo, o que se identifiquen con sus patronos titulares como es el caso de La Trinidad, La Magdalena o San Eugenio. Sin embargo, no se excluyen devociones particularizadas y no encuadradas en la oficialidad eclesiástica, paradigma de lo cual puede ser la cofradía de San Babiles. Tampoco se excluyen en las cofradías devociones de arraigada significación por el talante especializado de los patronos elegidos, como San Sebastián abogado contra la peste, San Marcos santo generalizadamente invocado en rituales agrícolas de primavera; En cuanto a la figura mariana parece destacar la devoción inmaculista. Destacable, finalmente, es la entrada en escena de las cofradías penitenciales abanderadas de la devoción al Cristo sufriente y redentor de la Pasión.

Dentengámonos en estas últimas cofradías cristológicas. Frente a aquellas otras dedicadas a María o a santos y santas especializados en ciertas funciones protectoras, aparece en las tierras madrileñas un modelo de cofradía, la Vera Cruz, que en el plano estrictamente devocional y ritual aporta indudables novedades. A juzgar por los testimonios expuestos páginas atrás a propósito de hermandades, las fechas en que son documentadas, y sus actividades rituales, nos hallamos ante cofradías que, en concordancia con el modelo imperante en Castilla La Nueva<sup>126</sup> y otros lugares de la Península, sustentan y potencian la devoción al Cristo pasionario

y redentor incorporando en sus actividades rituales la práctica de la disciplina pública. Las cofradías de la Vera Cruz de nuestras aldeas se inscriben en el modelo tipológico de cofradía de la pasión única que procesiona una imagen, normalmente en la noche del Jueves Santo o en su defecto durante el Viernes Santo, por lo general del Cristo Crucificado o de la Vera Cruz. En la segunda mitad del siglo XVI, ocasionalmente, estas cofradías disponían de otra imagen mariana en el caso de Leganés denominada de la Quinta Angustia, aunque la más generalizada en este contexto regional fue la Virgen de la Soledad. A partir del siglo XVII junto al Crucifijo se incorporaron estas imágenes marianas en las procesiones siendo ésta una característica ampliamente contrastada en Castilla en donde una cofradía y procesión lleva consigo diferentes imágenes o pasos a diferencia de Andalucía, por ejemplo, en donde una cofradía no solía procesionar más de una imagen<sup>127</sup>.

Desde la segunda mitad del siglo XVI hubo cofradías de la Vera Cruz, en Leganés, según se dice en las respuestas de las RRTT; en Getafe, ya se menciona en la visita de 1561; en Polvoranca, sobre la cual se conserva documentación desde 1566 en adelante y de la cual curiosamente nada se dice en las repuestas de las RRTT <sup>128</sup>; en Boadilla del Monte, según indican también las respuestas de las RRTT; y en Fuencarral cuya cofradía de la Vera Cruz es ya citada en un testamento del año 1557<sup>129</sup>. En Vicálvaro sabemos existía un humilladero de la Santa Vera Cruz en 1576 aunque no conocemos he podido determinar si había o no una cofradía de igual advocación título<sup>130</sup>.

Aunque no ha sido posible precisar la fecha exacta de fundación de las cofradías de la Vera Cruz de la Tierra madrileña, todo indicar que aparecen en la segunda mitad del siglo XVI. Este punto de arranque cronológico (2ª mitad del siglo XVI) se circunscribe a una segunda fase de implantación territorial de este modelo de hermandad. Fase en la que se observa la penetración del modelo en el ámbito

rural influenciado por los centros urbanos donde más precozmente surge. La generalización de estas cofradías, fenómeno ya tipificado en otros contextos de la corona de Castilla, particularmente en Andalucía, se cumple también en la Tierra madrileña y, en general en toda Castilla La Nueva. Durante el siglo XV, particularmente su segunda mitad, se fundaron cofradías de la Vera Cruz en Toledo y en Madrid de modo que la explicación difusionista que explica el desarrollo de las cofradías de la Vera Cruz en ámbitos rurales a partir de la emulación de los modelos del mundo urbano, podría tener cabida en el marco geográfico de este estudio. Emulación del núcleo cabecera del territorio y emulación de Toledo, indiscutible centro eclesiástico de la región<sup>131</sup>.

Pero esta explicación difusionista que va de los centros urbanos al mundo rural requiere ser matizada o por lo menos completada con otros puntos de vista, pues no explica porqué se localizan cofradías de la Vera Cruz en unas aldeas y no en otras. Una cuestión complementaria es la referida a la participación de posibles agentes difusores, las órdenes religiosas sin ir más lejos, en particular la franciscana, promotora de las devociones cristológicas e inspiradora de las cofradías de la Vera Cruz en muchos lugares de la Península, Orden arraigada en los principales centros urbanos de la región, pero, no se debe olvidar, estrechamente ligada a la predicación itinerante. Sin duda, la influencia de los franciscanos hizo florecer en parroquias y ermitas la invocación de la Inmaculada Concepción, es la misma que se deja sentir en estas cofradías intituladas de la Vera Cruz.

La presencia de estas cofradías en las aldeas mencionadas pudiera guardar relación con las conexiones viarias de sus ubicaciones y su inserción en los circuitos de la predicación itinerante franciscana<sup>132</sup>. Getafe, Polvoranca y Fuencarral se insertaban en el eje Toledo, Madrid, Burgos. Boadilla y Leganés estaban en cierto modo alineadas con el eje de la tradicional vía de la Plata que comunicaba con

Aragón y, en el sentido direccional opuesto, dentro de una ámbito espacial más acotado, conectaban con las poblaciones que conducían hacia tierras de Escalona y Talavera, localidades ambas en las que los frailes menores contaban con sendos conventos. En relación con esta hipótesis resulta muy ilustrativo el ejemplo de Getafe, aldea hasta la cual, según una respuesta de las RRTT, iban hasta ocho órdenes de frailes desde la villa de Madrid y otros lugares y lo hacían para pedir mosto en vendimia, pan en agosto y otras cosas entre año. Estas órdenes religiosas iban a predicarles algunas veces y a confesarles en la Cuaresma y tiempo de jubileo<sup>133</sup>. Por otro lado, ejemplos como los de Leganés o Getafe pudieran guardar relación con su preeminencia demográfica dentro del territorio madrileño factor que atraería la presencia de frailes provenientes de otros conventos de la región. Sin embargo, no debe buscarse en esto una mecánica relación entre causa y efecto; aldeas también populosas no contaban con este tipo de cofradía mientras que otras aparentemente medianas en sus efectivos demográficos si que la generaron. En la actual provincia de Madrid, durante el último cuarto del siglo XVI, la Despernada o Meco con 120 y 180 vecinos, respectivamente, tenían cofradía de la Vera Cruz, si bien es cierto que el nivel medio de vecinos de las aldeas con cofradías de este tipo en la provincia de Madrid oscilaba entre los 250 y 300 vecinos, son los casos de Daganzo, Santorcaz y Paracuellos<sup>134</sup>.

Una aportación fundamental de las cofradías al acervo devocional de las aldeas, y en especial a sus paisaje religioso lo constituyen las numerosas ermitas, humilladeros y calvarios contruidos bajo su iniciativa. Tendremos ocasión de valorar el tema más adelante. Por ahora sólo quiero reseñar cómo las cofradías a través de sus ermitas rompen la monotonía de la parroquia como centro religioso único y demuestran las preferencias de las gentes por manifestar sus devociones colectivas en lugares alternativos.

### 3. LAS ORDENES RELIGIOSAS

#### 3.1. Características de la implantación conventual en la Tierra y arciprestazgo madrileños

Trataré en este capítulo de la presencia de las órdenes religiosas en la tierra de Madrid y su arciprestazgo. Nos situamos, en este caso, ante un tipo de institución religiosa que en su naturaleza y funciones se diferencia de los hasta ahora contemplados. En líneas generales las órdenes religiosas en el espacio acotado en esta primera parte del trabajo responden a un modelo de implantación cuyas características principales son estas: 1º. La presencia del clero regular, o por mejor decir de centros conventuales radicados dentro del marco físico madrileño, es escasa. 2º. Los conventos se ubican en las aldeas, nunca se presentan emplazamientos desconectados de las concentraciones aldeanas. 3º. Jurisdiccionalmente y salvo una excepción, todos se dan en aldeas de señorío. 4º. Cronológicamente surgen en el último tercio y primera mitad de los siglos XV y XVI respectivamente. 5º. Son, casi exclusivamente, fundaciones de origen privado patrocinadas por señores jurisdiccionales de las aldeas o por elementos del clero secular aldeano. 6º. Salvo una excepción, sintomáticamente todas son fundaciones femeninas. 7º. En cuanto a las familias religiosas a las que se acogen predominan la Segunda y Tercera orden franciscana.

Entre la mayoría de los rasgos caracterizadores señalados se entabla una relación causal que da como resultado la implantación de conventos femeninos como tendencia dominante y más relevante. Este resultado se presenta tan sintomático como previsible si juzgamos, de acuerdo con los patrones culturales de la época, las relaciones de género en ella imperante; y las relaciones de poder que se escenifican

en la tierra-arciprestazgo, medio subordinado a la Villa. Veamos más detenidamente cada uno de los aspectos mencionados, las excepciones que en cada caso las confirman y las consecuencias socio-religiosas que se derivan de esta configuración de variables.

### 3.1.1. Ciclos cronológicos y ubicación espacial de las fundaciones

En efecto, en el período abarcado tan sólo se localizan siete fundaciones conventuales en el arciprestazgo madrileño. Este número se vio reducido a seis debido a la fusión de los dos monasterios de monjas bernardas de Pinto. De esta manera se distribuyeron y ubicaron la nómina de casas conventuales contabilizadas:

**VALLECAS.** Convento de Nuestra Señora de la Piedad fundado en 1473. En 1552 se trasladó a la villa de Madrid<sup>135</sup>.

**REJAS.** Convento de la Salutación de Nuestra Señora. El proceso fundacional tuvo lugar entre 1469 y 1479. En 1551 se trasladó a la villa de Madrid<sup>136</sup>.

**CUBAS.** Convento de Santa María de la Cruz. Tuvo su origen en un beaterio surgido hacia 1449-50 a raíz de las apariciones de la Virgen en Cubas. En 1464 el beaterio se institucionalizó bajo la forma de un convento de monjas de la orden Tercera de San Francisco<sup>137</sup>.

**GRÑON.** Convento de Nuestra Señora de la Encarnación fundado en 1523<sup>138</sup>.

**PINTO.** Convento de frailes franciscanos perteneciente a la provincia de Castilla fundado en época de Alfonso XI (1312-1350)<sup>139</sup>. Se añaden dos conventos de monjas, el de la Concepción Bernarda fundado en 1539 y el tercero el de La Madre de Dios del que no se ha podido precisar su fecha fundacional aunque sabemos que en 1542 se fusionó con el de la Concepción Bernarda. Hacia 1588 se trasladó también a la villa de Madrid<sup>140</sup>.

Como se puede observar todas las fundaciones se ubican en aldeas de la Tierra. En absoluto tienen aquí vigencia las viejas fórmulas colonizadoras que al compás de las conquistas cristianas protagonizaron los monasterios benedictinos y cistercienses en tierras de Galicia, del Duero, del Alto Tajo o en el Ebro<sup>141</sup>. Unicamente el monasterio benedictino de San Martín, situado a extramuros al norte de la villa de Madrid se acoge al modelo de institución regular cuya implantación tiene consecuencias repobladoras. Sabemos que en hacia 1084 se generó un "vicus de Sancti Martini", del cual se hablará en el momento oportuno, aunque este ejemplo no deja de ser, como digo, una excepción<sup>142</sup>.

Fuera de los muros de la Villa y sin relación con ninguna aldea de la tierra de Madrid, en el último tercio del siglo XV surgió el monasterio Jerónimo de Santa María del Paso en un paraje aureolado por la leyenda aúlica. Entremezclaba esta leyenda torneos, embajadas de Bretaña y las relaciones entre el rey Enrique IV y su favorito don Beltrán de la Cueva<sup>143</sup>. Desautorizada por los cronistas de la orden así como por los historiadores que recientemente se han detenido en la casa jerónima de Madrid la conmemoración del torneo como motivo de la elección del lugar, lo cierto es que la inclinación por una ubicación separada del bullicio de la Villa obedece a las pautas espirituales que la Orden, nacida en un contexto de reforma, sustentó desde sus orígenes. Esta Orden regular que en 1373 era sancionada por la bula "Salvatoris Humani Genere" fundamentaba sus pautas espirituales en la

imitación de San Jerónimo, el eremita del desierto de Chalcis. Se inclinaba por la vida contemplativa, la soledad y el intimismo individual siendo la liturgia y la lectura de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres las principales ocupaciones de estos frailes. Con este proyecto de vida religiosa no es de extrañar que buscaran para erigir su casa un lugar alejado de las concentraciones humanas<sup>144</sup>. Conviene no perder de vista estos criterios espirituales pues son los que justifican a estas alturas del siglo XV la presencia de un centro monástico masculino de probado prestigio en el entorno rural de Madrid, aunque no tardaría mucho en vincularse más y más al núcleo urbano madrileño con su traslación. Ni el monasterio de San Martín, ni el convento de San Jerónimo se inscriben propiamente en el marco rural madrileño por lo que su estudio queda aplazado.

Los conventos, pues, se localizan en aldeas de cierta entidad demográfica, pero sobre todo en aldeas sujetas a la jurisdicción señorial. Vallecas por su pertenencia a la jurisdicción concejil madrileña es la única excepción pero su convento, como los otros, no deja de ser una fundación particular levantada sobre las propiedades privadas de su fundador.

La cronología de las fundaciones se adecua al último tercio del siglo XV y la primera mitad de la decimosexta centuria. El por qué de esta gradación cronológica guarda estrecha relación con el origen aldeano o extraaldeano de los fundadores. Surgen en el siglo XV aquellos centros conventuales cuya fundación ha sido impulsada por la propia Orden Primera franciscana, éste parece ser que este es el origen del convento de los franciscanos de Pinto. Pero en este primer ciclo fundacional interviene miembros de linajes arraigados en la Villa cuyo encumbramiento social viene refrendado por el control de regidurías y oficios cortesanos, características a las que se acomoda la figura de Pedro Zapata quien con su esposa Catalina Lando fundó el convento de Rejas<sup>145</sup>; por emplearse en el



servicio del rey se caracterizó también Garci Díez de Rivadeneira fundador del convento de Vallecas. Pertenece a esta primera fase el convento de Cubas, singular respecto a los anteriores en la medida que surge de un beaterio cuyo factor desencadenante fue la devoción que polarizaron las apariciones marianas acaecidas el año 1449.

Sucedió a este primer ciclo de fundaciones un segundo período que se desarrolla preferentemente en la segunda y tercera década del siglo XVI. Han de situarse en esta segunda secuencia cronológica las fundaciones de Griñón y Pinto, tres en total que, como ya dije, quedaron reducidas a dos. Estos tres conventos tienen como denominador común el hecho de haber surgido de la iniciativa de clérigos-hidalgos aldeanos o de procedencia aldeana ya que el fundador del convento de Griñón era canónigo de la catedral de Zamora.

La correlación de variables expuesta pone al descubierto los ritmos diferenciados con los que penetra el prurito fundacional en los distintos grupos sociales implicados. Las iniciativas se presentan antes en los miembros de ciertas familias de la Villa pertenecientes al grupo de los caballeros que estaban vinculadas a la Corona por el desempeño de oficios y su participación en la guerra contra el musulmán. En estas acciones, que eran un reflejo de la consolidación socioeconómica de los fundadores, hemos de valorar la asimilación de pautas de conducta y de expresión de prestigio propias de los grupos sociales de superior extracción y posición en la jerarquía social de la formación económica y social dominante. Estamos ante la argumentada difusión por simpatía de pautas de conducta de la alta nobleza que tienden a ser imitadas por los grupos sociales inferiores, como ya expuso, entre otros autores, G. Duby<sup>146</sup>. Pedro Zapata, señor jurisdiccional de Rejas, puede ser un claro ejemplo de esas actitudes imitativas. Perteneciente a la oligarquía local, formaba parte de una familia de la nobleza

inferior que trataba de emular a la alta aristocracia guerrera consiguiendo, como ella lo había hecho en siglos precedentes, prestigio y fama a través de fundaciones de las características que aquí nos ocupan. Entendiendo que el prurito fundacional en parte obedece a ese proceso imitativo, se observa cómo las oligarquías urbanas intervienen más tempranamente que las oligarquías propiamente aldeanas o rurales protagonistas del segundo ciclo fundacional. Más de cincuenta años separan las fundaciones de Rejas y Vallecas de las posteriores de Griñón y Pinto.

Pero aún se pueden señalar algunas otras connotaciones diferenciadoras entre las fundaciones del primer período y del segundo. La ubicación de las instituciones conventuales creadas por hidalgos o clérigos aldeanos se mostró estable en el tiempo. Permaneció también fiel a su ubicación el convento franciscano de Pinto. No se puede decir lo mismo de las clarisas de Barajas o de las bernardas de Vallecas o Pinto. Consumada la primera mitad del siglo XVI, la ubicación de estos conventos parecen mostrarse inadecuadas para el desarrollo normal de las comunidades de monjas. Del convento de Rejas relata Jerónimo de Quintana, "perseveraron en él por espacio de setenta y dos años las religiosas, viviendo muy enfermas, ya por los muchos ejercicios de mortificación y penitencia en que se ejercitaban, ya por la destemplança del aire, estrechura y enfermedad del puesto y otras descomodidades; y fue de suerte que les obligó a trasladar el convento a Madrid, dexando desierto el primero"<sup>147</sup>. Las monjas del convento de Vallecas experimentaron un doble cambio ya que conmutaron su hábito original de terciarias franciscanas por el de bernardas allá por 1535. Con ello pasaron de la obediencia francisca a la del ordinario. Diecisiete años después del cambio de regla "considerando el cardenal Silicio las descomodidades que las religiosas pasaban en aquel lugar ordenó se trasladase el monesterio a Madrid"<sup>148</sup>. Algo más tarde, en 1588, las monjas de Pinto se sumaron a la "corriente migratoria" conventual que vengo glosando. No deja de ser significativo que estas comunidades se desplacen

a la Villa buscando el cobijo de lo urbano. Las clarisas de Rejas y como ellas, aunque más tardíamente, las bernardas de Pinto, comprendieron o les hicieron comprender, que en la sustitución de sus moradas aldeanas por otras urbanas radicaba buena parte de su éxito al incardinarse en la dinámica expansiva en la que se vio envuelta la Villa en vísperas del establecimiento de la Corte. Con el cambio era previsible que participaran de los bienes que linajes urbanos y cortesanos canalizaban en este tipo de instituciones, al tiempo que se situaban en el epicentro social de reclutación de nuevos efectivos humanos destinados a engrosar sus filas.

### 3.1.2 Una explicación al predominio de las fundaciones femeninas

A la vista de lo expuesto, no cabe duda en admitir que el territorio sometido a la jurisdicción de Madrid o englobado bajo su área de influencia, no fue un medio especialmente apetecido para el arraigo de las órdenes religiosas ni durante los siglos medievales, ni en la primera centuria de la llamada época Moderna. El número de centros no sólo inicialmente es escaso, dado el alto número de aldeas que carecían de conventos, sino que se ve reducido en la segunda mitad del siglo XVI a raíz de la deserción aldeana de varios conventos. Llama la atención, asimismo el absoluto predominio de conventos femeninos y que tanto estos como el único convento franciscano del arciprestazgo se localicen en aldeas de señorío.

Interpretativamente, la combinación de variables hasta ahora expuesta presenta coherencia en sus resultados. Es decir, creo que las características que reviste el asentamiento de las órdenes religiosas en nuestro territorio -escasa presencia y feminización- son en cierto modo consecuencia, y al tiempo una sanción concordante de las relaciones de poder y las jerarquías de poblamiento que articulan el conjunto territorial en el que se dan. Como vía interpretativa del tema planteo la paralelización que culmina en términos de confluencia de estas dos realidades: a

enclaves humanos rurales, subordinados en la jerarquía del poblamiento comarcal, con escasa o relativa entidad en sus efectivos demográficos y en sus cuadros institucionales civiles, se corresponde la casi total ausencia de órdenes religiosas masculinas (mendicantes en este caso) y la presencia, escasa, de órdenes Segundas o Terceras de las mismas, femeninas por definición, subordinadas y dependientes de las ramas masculinas de la orden, irrelevantes a efectos pastorales y, por tanto, con escasa proyección sociorreligiosa dentro de su entorno más inmediato.

Dado que, junto a la escasez de centros, la feminización es el valor que mejor adjetiviza el modelo de implantación conventual detectado en el arciprestazgo madrileño, la primera cuestión a tratar, a fin de verificar la pertinencia de la paralelización de fenómenos que acabo de exponer, son las características globales bajo las que se sitúa el monacato femenino. Paso pues a sintetizar los aspectos centrales que caracterizan las instituciones monásticas y conventuales en su vertiente femenina.

La problemática anexa al monacato femenino no puede ni debe contemplarse al margen de lo que fue la experiencia histórica de las mujeres y su participación en las estructuras visibles de la Iglesia, realidades ambas que aparecen prefiguradas por la concepción judeocristiana de géneros (masculino-femenino) que impregna el orden social y cultural de la civilización occidental. Obviamente, no es este momento ni lugar adecuado para detenerme en una exposición que habría de dilatarse en exceso sobre la problemática histórica femenina. Hoy empieza a ser profusa la bibliografía sobre el tema salida de la pluma de historiadores/as nacionales<sup>149</sup>. Sin contar con la larga trayectoria de aportaciones que a este acervo bibliográfico, desde finales del siglo pasado se vienen produciendo en ámbitos académicos europeos y norteamericanos. Sí es pertinente, en cambio, una alusión más detenida al problema de la presencia y participación femenina en la Iglesia<sup>150</sup>.

En clara discordancia con el grado de participación e integración eclesial atribuible a las mujeres en los primeros tiempos de la Iglesia<sup>151</sup>, a medida que se avanzó hacia los siglos medievales esta participación fue reconducida hasta quedar el monacato como una única posibilidad institucional. Atrás quedaban las diaconesas figuras que a pesar de su restringida dimensión funcional formaban parte del clero<sup>152</sup> y atrás quedaba también el modelo de célibe activa característica de los tiempos finales del Bajo Imperio<sup>153</sup>.

Desde la aparición de las reglas monásticas escritas por hombres para mujeres hasta las fórmulas mendicantes surgidas en el siglo XIII, se fue decantando un modelo monacal femenino cuyas funciones, modos de vida y priorizaciones normativas se diferenciaban radicalmente de los masculinos. Significativamente, las aportaciones más novedosas que las distintas órdenes regulares y los movimientos de base laica fueron aportando al lecho sedimentario de la espiritualidad occidental, predicación, pobreza voluntaria, espíritu evangélico... rara vez se incorporaron a las reglas femeninas. La clausura, en mayor o menor medida observada antes de Trento, y antes y después también de los movimientos de reforma de las órdenes religiosas que en nuestro país hunden sus raíces en el siglo XV; la dependencia tutelar de las ramas masculinas de su orden o de la jerarquía episcopal; la exclusión de ministerio sacerdotal y de la predicación, fueron las piedras angulares del peculiarismo de signo restrictivo que recaía sobre las monjas. ¿Sus consecuencias? se mermaron las expectativas de autonomía económica y administrativa; pero, sobre todo, quedaba anulada toda posibilidad de acción pastoral, litúrgica y sacramental de cara a los fieles. Consecuentemente, su capacidad para proyectarse e influir en el medio circundante era nula o quedaba muy mermada. Los conventos, en este sentido, reducían su influencia a las monjas que en ellos se integraban, colectivo, en principio, muy restringido<sup>154</sup>.

Hasta aquí quedan mencionados los decisivos ámbitos de actuación que estaban vedados a las monjas, el ministerio de la ordenación así como funciones de gobierno y magisterio en la Iglesia. Ninguno de los tres aspectos son inocuos u honoríficos, en ellos residen las elevadas cotas de poder, no sólo material sino, sobre todo, espiritual que devienen de la manipulación de lo sagrado, de la mediación institucional entre Dios y los hombres, de la interpretación y valoración de los designios y de la palabra de Dios. Visto así el tema, es como se plantea la paralelización de las dos variables más arriba enunciadas: en núcleos de población menores, de escaso o secundario interés para la pastoral mendicante, se corresponden, cuando las hay, fundaciones de conventos femeninos<sup>155</sup>. Aunque no afirme que esta ecuación tenga validez universal, sí la creo con vigencia en el medio contemplado.

Indirectamente, y a pesar de su irrelevancia sacerdotal y pastoral, los conventos femeninos entraron a formar parte de las estrategias de implantación y de proyección de influencia de las órdenes mendicantes, en nuestro caso de la franciscana, pues con su presencia contribuyeron a rellenar los vacíos espaciales que separaban las casas masculinas haciendo más tupida la red de sus enclaves conventuales e intensificando con ello la presencia de la orden primera y su influencia en las sociedades rurales. Para entender este proceso es necesario tener en cuenta que la tutela espiritual de los conventos femeninos competía a los frailes de su Orden, lo cual supone su presencia permanente o periódica en las casas femeninas. El convento de Pinto, por ejemplo, ejerció este tipo de tutela sobre las comunidades de monjas terciarias regulares de Cubas y Griñón y otro tanto hizo el de Madrid sobre la comunidad también terciaria de Vallecas, aunque este último convento, por su proximidad a la Villa, resulte menos ilustrativo para el argumento que vengo exponiendo. Los conventos femeninos también servían a los frailes de hospedería en sus constantes desplazamientos por las tierras de Castilla. Todas estas

ocasiones, resulta obvio, fueron aprovechadas para contactar con las poblaciones rurales que acogían a las monjas incrementándose de este modo el influjo espiritual de la Orden.

### **3.2. Función social de los conventos femeninos a la luz de su fenomenología fundacional**

Analizado lo que no hacían las monjas y cuáles eran sus consecuencias inmediatas, parece oportuno tomar en consideración qué es lo que sí hacían, cuáles eran las misiones a ellas reservadas, cuál era, en suma, la función social que cumplían los conventos de mujeres en el contexto geográfico y social en el que nos situamos. Para ello tomaré como método de aproximación la fenomenología de las fundaciones, quiénes eran sus promotores, cuestión ya revisada, y cuáles sus motivaciones. Repasemos, ya que son pocos, todos los casos recogidos incidiendo en sus matices peculiares para después valorar las notas comunes que comparten.

#### **3.2.1. El convento de Vallecas un refugio de mujeres**

Del caballero Alvar Garci Díez de Rivadeneira, maestresala de Enrique IV y de su Consejo, nos dice el cronista "siempre siguió la voz de su rey con la lanza en la mano como muy leal vasallo en los bandos tan encontrados que hubo en Castilla por los años de 1473". Sus prolongadas ausencias ocasionadas por una participación activa en los enfrentamientos nobiliarios de su época al lado del rey y los peligros reales que tales contiendas implicaban para su propia persona, son los que le determinan a "dexar a buen recato a Doña Mayor su hija y a sus nietas, sobrinas y deudas en orden a lo qual edificó (en Vallecas) donde tenía muchas

heredades una casa a manera de convento donde estuviesen recogidas y guardadas"<sup>156</sup>. La salvaguarda de las mujeres de la familia en un momento de inestabilidad política es el objetivo perseguido por el fundador sin que nos extrañe que la vía escogida para ello sea la creación de una casa conventual, legitimada con las pertinentes licencias eclesiásticas. Ya en el siglo XVI, el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros en reconocimiento a los servicios que hicieron los hijos del fundador en la conquista de Orán, anejó al monasterio uno de los beneficios de la iglesia parroquial de San Ginés de Madrid. De esta vinculación surgió la iniciativa de uno de los clérigos beneficiados de esta parroquia que en el año 1530 por cláusula testamentaria dejó al monasterio todos sus bienes con cargo a que éste recibiese perpetuamente cierto número de parientas suyas. A la fundación originaria se enquistó, de este modo, otra subsidiaria cuya etiología presenta rasgos comunes con las fundaciones de Grifón y Pinto. Vemos doblemente reflejado en este ejemplo la imbricación familiar de estos conventos femeninos.

La dimensión de residencia y asilo de mujeres, tan arraigada en las fundaciones regulares femeninas de la época, encontró otras vías complementarias de consecución dentro del convento de Nuestra Señora de la Piedad. Con este objeto solía tener éste un cuarto aparte para seglares que llamaban porcionistas "porque por un tanto que davan de alimentos cada año les davan la misma porción que a las religiosas"<sup>157</sup>. Se trataba de una cobertura social ofrecida por estos centros que no era en absoluto excepcional. Sabemos, por ejemplo, que cuando Beatriz Silva, la fundadora de la Orden Concepcionista, se trasladó de la Corte, entonces en Valladolid, a Toledo, se refugió en el convento de Santo Domingo el Real vivió donde vivió como "señora de piso", "en hábito honesto de seglar", durante más de treinta años<sup>158</sup>. El cuarto para seglares del convento vallecano "por algunos inconvenientes prudentemente considerados", nos dice Quintana, fue suprimido en el siglo XVII por el arzobispo de Toledo García de Loaysa. Nada sabemos de la



fecha de implantación de este modelo de "residencia" seglar, pero cuando menos interesa reseñar su existencia.

### 3.2.2. El convento de Rejas: individuo, linaje y grupo social como beneficiarios

La fundación clarisa de Rejas presenta matices que la individualizan respecto a la anterior, aunque bien es cierto que en sus elementos básicos ambas guardan similitud. El origen del convento de Rejas aparece explícitamente ligado a la noción de linaje con mucha más fuerza que en el caso anterior y vinculado a las estrategias sociales de un patriciado urbano, no ya en ascenso sino en vías de consolidación. En el proceso y cláusulas fundacionales del convento, en sus símbolos materiales y en las figuras jurídicas desencadenadas, el patronato, encontramos la más claras muestras de esta vinculación. No se ha dicho aún en esta exposición que Pedro Zapata, apodado el Tuerto, fue el segundo señor de Barajas y Alameda. Su padre Ruy Zapata había recibido ambas aldeas como dote matrimonial de la que fue su esposa, Inés de Ayala, hija de Hurtado de Mendoza. Pero además de un ventajoso matrimonio, Ruy Zapata había sido el protagonista de una notable carrera de ascenso social como miembro de la oligarquía madrileña siendo copero del rey Juan II y alcanzando el cargo de regidor en el concejo madrileño. Asegurada una clara preeminencia social en el ámbito local, su hijo Pedro Zapata, comendador de Medina de las Torres y trece de la Orden Militar de Santiago, se preocupó de realzar la imagen y prestigio del linaje haciendo uso de los símbolos materiales que estaban a su alcance. En Alameda construyó o reconstruyó, no se sabe muy bien, un castillo; en Rejas levantó un convento de monjas<sup>159</sup>. Así fue, entre los años 1469 y 1479, junto a su esposa Catalina Lando fundó y dotó convenientemente el monasterio de la Anunciación de Rejas.

¿Cuáles eran las motivaciones y los fines encomendados a la casa

conventual? El documento fundacional arguye, en primer lugar, al deseo de aumentar el culto divino; la remisión de sus pecados y "de aquellos de quienes tenemos cargo, tanto vivos como finados". Pretendían también que "las mujeres que quisieren ser religiosas tovesen e tengan casa e logar e mantenimiento conveniente para ello". Estas monjas debían rezar por el alma de los difuntos de la familia así como por la salud de sus patronos y sucesores y, complementariamente, la capilla mayor de la iglesia del convento había de servir de enterramiento a los fundadores y otros miembros de su familia<sup>160</sup>. La fundación quedaba vinculada al linaje mediante la figura institucional del patronato.

Se entrelazan en una trama compacta motivaciones religiosas y mundanas cuyos beneficios redundan en los propios fundadores, el linaje de Pedro Zapata y en última instancia en el colectivo social en el que éste se incardinaban. Con la erección y dotación del convento se cumplen estos cometidos: la satisfacción de un impulso religioso particular; la manifestación externa del poder y fuerza del linaje; la "privatización" de un colectivo dedicado a la mediación espiritual del linaje y a la intercesión por sus individuos muertos y vivos; la creación de un marco vivencial y de refugio para las mujeres de su familia y, teniendo en cuenta el mecanismo restrictivo que supone la dote para el acceso a los conventos, para las mujeres de su clase social<sup>161</sup>.

Dada la obviedad de los primeros aspectos relacionados quedémonos con el último en el turno de alusiones. He hablado de la creación de espacios religiosos destinados a las mujeres. He aquí una de las iniciativas que con distintos ritmos de aparición penetra en los grupos privilegiados del Bajo Medievo, desde la nobleza titulada a las pequeña nobleza urbana y el patriciado de las ciudades. Además de la satisfacción de unas apetencias religiosas, se daba o intentaba dar solución a un problema social que hundía sus raíces en el sistema de géneros imperante en la

cristalización del mayorazgo y exclusión de las mujeres del linaje de los derechos de primogenitura.

El convento, ha sido repetidamente señalado, fue una manera de colocar a las mujeres excedentarias del linaje, puesto que la concertación de matrimonios acordes con el "status" de pertenencia pasaba por la exigencia de la dote y ésta era superior en cuantía a la que se pedía a las monjas por la toma de hábitos. Los conventos, en palabras de Ybes Barel, fueron la sanción de la imposibilidad e inoportunidad del matrimonio de las mujeres, tanto o más que un asunto de fe<sup>162</sup>. En abierta conexión con las estrategias patrimoniales de la familia, la opción conventual era la salida moralmente más adecuada para aquellas jóvenes cuyos padres no se podían permitir cargar la herencia del mayorazgo por no ser ésta muy cuantiosa o ser excesivo el número de hijas a casar. Por todo ello los hombres y las propias mujeres de los grupos privilegiados se involucraron en los procesos de creación de la infraestructura conventual en provecho de sus propios linajes y en beneficio también de su propio grupo social.

El convento de Rejas, aun cuando en sus cláusulas fundacionales no se marca como exigencia la reserva de cargos o "plazas" para las mujeres del linaje, en la práctica, la documentación de él surgida da muestras de la recepción de mujeres de la familia Zapata y de Catalina Lando su esposa y cofundadora<sup>163</sup>. Cuando se puebla en 1479 a Rejas vinieron del convento de la villa de Zafra cinco monjas entre las que estaban doña María y doña Beatriz Lando hermanas de la fundadora<sup>164</sup>. La primera de ellas figura en instrumentos del convento como abadesa<sup>165</sup>. Pero al lado de estos nombres figuran los de hijas del patriciado urbano de Madrid y en algunos casos de Guadalajara. Pedro de Salazar, cronista de la orden franciscana, así como Jerónimo de Quintana insisten en que poblaron el monasterio en todo tiempo monjas de las principales familias de Madrid. Los ejemplos mejor documentados son los de

Catalina de Luján, hija de Pedro de Luján, y Catalina Tovar. La primera de ellas donó al convento su herencia que ascendía a un montante de 1.090.508 mrs.<sup>166</sup>. No fue la única representante de su apellido en el convento. Sabemos que Juan Luján, apodado el Bueno y que vivió durante los reinados de Enrique IV y los Reyes Católicos, tuvo ocho hijos y seis hijas, tres de las cuales fueron monjas en el convento de Rejas. También profesó Jerónima de Luján hija de Rodrigo, uno de los ocho hijos de Juan de Luján<sup>167</sup>. Uno y otra, el padre y la hija, son los protagonistas de la llegada de la imagen de Nuestra Señora de Constantinopla al convento de Rejas.

Con estos datos a los que confiero un valor meramente indicativo, queda apuntada una dimensión funcional claramente asumida por el convento y no menos transcendente que las ya señaladas. Tomemos como base de reflexión dos hechos contrastados: la integración conventual de mujeres emparentadas por vínculos de sangre; y que toda la comunidad de monjas, parientas o no entre sí, se amalgama en un soporte de relaciones familiares, esta vez de origen espiritual (parentesco artificial). A partir de estos dos factores en interrelación no cuesta mucho entender que los conventos actuaron como un medio institucional cohesionador de élites urbanas<sup>168</sup>. Si atendemos, además, a la presencia de monjas provenientes de otras ciudades de la región ( es el caso de María de Corbalán, por ejemplo, hija de Miguel de Corbalán y Catalina Fernández, vecinos de Guadalajara<sup>169</sup>) encontramos que esta función ocasionalmente alcanza un ámbito de proyección extralocal<sup>170</sup>. Hay que insistir, sin embargo, en que no parece ésta última la tónica predominante. El convento de Rejas debió absorber mujeres procedentes de Madrid y su Tierra, no sólo de los linajes urbanos sino también de los linajes hidalgos de las aldeas. Este último fue el caso de María de la Cruz, hija de Alfonso García, caballero vecino de Barajas, quien el 21 de septiembre de 1492 otorgó escritura de venta y cesión a favor del monasterio de unas propiedades como dote de la mencionada María<sup>171</sup>. El

convento se presenta como alarde de poder, pujanza y prestigio social, refugio de mujeres de la familia y reserva espiritual del linaje, pero también como plataforma cohesionadora de linajes consolidados y otros en proceso de ascenso social. Valores y funciones todos ellos que con este y otros mecanismos de expresión seguirán vigentes en los siglos sucesivos<sup>172</sup>.

### 3.2.3. Los conventos femeninos de Griñón y Pinto: la fundación como obra pía

Estas tres comunidades que ahora entro a glosar, como se recordará, nacieron en fechas algo posteriores a las ya comentadas. Es este un dato que conviene tener en cuenta ya que nos da la clave de la tardanza con la que se manifiestan estos estímulos fundacionales, con los significados implícitos que ello supone, en los hidalgos aldeanos. Además de esta particularidad cronológica une a este grupo de fundaciones el hecho de ser fruto de la iniciativa de clérigos con estatuto de hidalgos. Instituyen todos ellos patronatos que detentarían miembros de su linaje en sus ramas colaterales ya que como es evidente el celibato castraba toda posibilidad de tener herederos directos legítimos. La primera de estas fundaciones fue la de Griñón y Rodrigo de Vivar, hombre hidalgo, clérigo natural de esta tierra, su artífice. Considerada persona muy noble en letras, santidad, vida y costumbres, además del patronato se reservó para él y los patronos de su linaje el derecho a hacer las constituciones de la comunidad. Pero la nota peculiar, me atrevo a decir, que caracteriza ésta y las otras dos fundaciones reside en que la finalidad dominante oscila entre dos criterios, la obra pía y la protección de miembros femeninos de su linaje. Habida cuenta de la mayor vulnerabilidad económica de este colectivo, el femenino, imbricado en estos casos en unas estructuras familiares de potencia económica limitada, las mujeres eran sujetos llamados al pauperismo en el caso de no poder alcanzar el matrimonio por falta de dote. Es esta la razón por la que explícitamente en las cartas fundacionales se insiste en la reserva de un no

despreciable número de plazas para las monjas del propio linaje, diez en el caso de Griñón, trece en el de la Concepción Bernarda y cinco en el de La Madre de Dios. Estas medidas proteccionistas allanaban el camino de acceso al convento suprimiendo o aligerando las contrapartidas económicas de la dote, auténtica barrera económica que limita el acceso a los conventos a muchas mujeres. Así, por ejemplo, el patrón de Nuestra Señora de la Encarnación de Pinto podía "entrar diez monjas de las de él perpetuas con solamente sus patrimonios siendo parientes o naturales de la villa"<sup>173</sup>. Por su parte, aquél del linaje de Per Alonso Ramos que detentara el patronato de la Concepción Bernarda admitiría a las doncellas parientas como monjas sin dote alguna ya que para ello estaban destinadas parte de las rentas y propiedades con las que el fundador dotó a la institución<sup>174</sup>.

Como fácilmente se puede observar, imperan en estos casos matices bien distintos a los de la fundación de Vallecas y Rejas. Si bien todos ellos pueden ser catalogados de refugios de mujeres, con matices eso sí, en estos últimos conventos se agudiza el sentido de previsión y se pretenden subsanar los efectos de una pobreza potencial que degenerase en la degradación moral de sus víctimas. No basta en estos casos con dejar la infraestructura de refugio; no se pretende tampoco reservar cargos rectores para las mujeres del linaje, simplemente se facilita la entrada suprimiendo trabas económicas. Esta radical circunscripción de los conventos al ámbito del linaje creo que limitó la capacidad de estas comunidades para aglutinar en su seno a individuos de otras familias hidalgas y, por tanto, para cohesionar en su seno a miembros de las modestas oligarquías aldeanas, si se me permite extrapolar el término urbano a este ámbito.

Para terminar este esbozo de las características compartidas y antes de entrar en el ejemplo puntual de Pinto, merece llamar la atención en el hecho de que estas fundaciones, y con ellas la de Rejas, se promueven por individuos sin descendencia,

clérigos en tres casos y un matrimonio laico en otro, el formado por Pedro Zapata y Catalina Lando. Sería interesante contrastar esta variable en una secuencia cronológica y espacial más amplia. En un estudio sobre las fundaciones cordobesas de la Orden de Predicadores, se apunta una tendencia similar en las acometidas por la pequeña nobleza, muchas de las cuales fueron llevadas a cabo por matrimonios sin hijos o mujeres célibes<sup>175</sup>. Acaso sea la ausencia de herederos lo que induce a canalizar un buen número de rentas y propiedades a este tipo de actividades. Con ello y mediante la figura del patronato vinculado a personas de linajes colaterales, sobrinos en su mayoría, se lograba una perpetuación en el tiempo de la propia persona simbolizada en su obra.

Finalmente, me propongo dedicar unos párrafos al convento de Pinto, ejemplo a través del cual es posible dimensionar ampliamente los móviles que sumados a los arriba comentados empujaron estas fundaciones de clérigos. Que sea este ejemplo el seleccionado como paradigma no tiene más explicación que la disponibilidad de fuentes documentales a él referidas.

Pedro Alonso Ramos concibió un proyecto multifuncional. Dispuso de sus casas en Pinto, de 200.000 mrs. y de setenta fanegas de tierra cerealícola, posiblemente toda su hacienda particular, para la creación de un proyecto religioso-asistencial múltiple<sup>176</sup>:

1º. Creó un monasterio (aunque en la carta fundacional se habla del hospital de Corpus Christi) en el que, como ya sabemos, entrarían trece parientas suyas como monjas.

2º. Al desprenderse de sus bienes en favor del monasterio exigía que las monjas le diesen criado, cama, comida y morada en el monasterio.

3º. Al final de sus días se enterraría en el monasterio y se le harían las

exequias de 9 días y cabo de año; durante el año treinta misas de réquiem y todos los miércoles del año una misa de Nuestra Señora de la Concepción, más las festividades de Santa Bárbara, San Pablo y Santa Catalina, entre otras.

4°. Si quedaban rentas sobrantes, éstas se destinarían a la dotación de dos estudiantes pertenecientes a su linaje, habrían de ser los más hábiles y suficientes que hallare el patrón del monasterio y duraría la dotación ocho años. Si concursaban tres o más individuos, todos de iguales méritos, lo echarían a suertes; Consumados los ocho años volverían a seleccionar a dos nuevos estudiantes y todo aquél que no aprovechase correctamente la dotación le sería retirada eligiendo a otro en su lugar.

5°. El patrón del monasterio, que siempre habría de ser de su linaje porque "el vínculo de sangre es mayor que otro ninguno", debía coger y llevar los frutos, dar cuenta de ellos a la abadesa y monjas a vista de un visitador de la casa y hacer arrendamientos conforme a derecho con utilidad y provecho de la casa.

6°. También en el futuro podrían ser admitidas las doncellas y estudiantes descendientes de Martín Alonso Ramos, su sobrino y primer patrón de la comunidad bernarda.

7°. Daba su autorización al concejo para tener el arca de los documentos en el monasterio si así lo quería.

En una fecha que no he podido determinar, Blas Martínez del Peral, clérigo de Pinto dotó el convento de La Madre de Dios de la Orden bernarda, también para que en él entrasen cinco parientas suyas<sup>177</sup>. Son éstas prácticamente las únicas referencias de que disponemos sobre esta segunda fundación.

En la cuarta década del siglo XVI en la aldea de Pinto funcionaban dos comunidades femeninas vinculadas a la orden de San Bernardo, fundadas y dotadas por clérigos locales. En 1542 el arcediano de Madrid Francisco Zapata (llamo la atención sobre el apellido de esta dignidad eclesiástica) autorizó una comisión para



que instruyese sobre el asunto pedido por las religiosas de una y otra comunidad, la unión. Las monjas de ambos conventos reunidas en capítulo y otros testigos inquiridos prestaron declaración ante la. A pesar del tono monótono y repetitivo de las declaraciones se dejan entrever hechos de interés. Comencemos por valorar las razones que se esgrimen para la fusión<sup>178</sup>:

1°. "Paresía cosa de inconveniente en lugar tan pequeño haber dos monasterios de una misma orden y hábito sujetos a un mismo Prelado. Estando apartados cada uno tenía necesidad de un mayordomo, capellán, confesor y otras personas".

2°. Donde estaban ubicadas las monjas de la Concepción Bernarda "podían tener pleito con los monjes de San Francisco y se habrían de mudar y edificar casa nueva, el cual edificio tenía comenzado el monasterio de La Madre de Dios".

3°. También se hacía deseable la unión "por quitar pleitos y diferencias entre ambos monasterios sobre lo que se llevó del dicho su monasterio de la Concepción cuando se salieron las dichas monjas".

4°. Juntándose, además, podrían pagar mejor las deudas sin necesidad de vender de los bienes raíces.

Del elenco de motivaciones que hacían recomendable la fusión de las dos comunidades se aprecian datos de interés. En un medio humano de la naturaleza de Pinto, que en 1530 contaba con unos efectivos demográficos de 385 vecinos, no se muestra adecuada la concurrencia de institutos religiosos afines. Pero indirectamente el punto tercero pone de manifiesto lo que pudo ser una escisión de la comunidad en la que fueron arrastrados ciertos bienes mermándose así la capacidad de supervivencia material de la primera comunidad. Refuerza esta idea el cuarto argumento, aunándose pagarían mejor sus deudas sin verse obligadas a vender patrimonio. Esta fue una realidad cotidiana en la vida de los pequeños conventos de monjas, menos favorecidos por el flujo de bienes materiales y rentas que los

institutos masculinos a los que preferentemente se dirigían los fieles para la contratación de capillas, memorias y capellanías. Otro aspecto de la vulnerabilidad de estas pequeñas fundaciones femeninas es la reticencia con la que eran vistas por los conventos masculinos, máxime en este caso en el que la pertenencia de unos y otras a órdenes diferentes eliminaba la dependencia de estas comunidades de mujeres de los frailes Menores de Pinto y de las jerarquías de su Orden. Permanecen velados muchos otros detalles, el contexto y motivaciones de la deserción de unas monjas, su relación con la fundación del monasterio de La Madre de Dios y las causas de los pleitos potenciales con los franciscanos ya que las monjas, como es evidente, no concurrían en la predicación y "cura animarum".

Acordada la unión se trató siempre de salvaguardar la voluntad del fundador<sup>179</sup>, Pedro Alonso Ramos. Se perpetuaría el patronato por él fundado y las rentas que dejó al convento no se debían dar a extrañas. Queda clara la preeminencia de esta fundación sobre la que se superpondría con un rango secundario la de Blas Martínez del Peral la cual, a juzgar por el número de monjas dotadas, cinco en total, debía tener un peso menor.

#### 3.2.4. El convento de Santa Cruz de Cubas. Una excepción entre la norma

Con el convento de Santa Cruz de Cubas se cierra la relación de fundaciones instaladas en las aldeas del arciprestazgo madrileño. Si he dejado para el final el comentario dedicado a esta comunidad, a pesar de ser muy posiblemente la primera fundación femenina que aparece en nuestro marco geográfico, se debe a una serie de peculiaridades que la diferencian de su conjunto. Para empezar, la comunidad de Santa María de la Cruz de Cubas se sale de la casuística fundacional hasta ahora analizada. En sus orígenes no hubo ningún patricio madrileño ni hidalgo aldeano alguno, tan sólo un movimiento asociativo espontáneo de mujeres de la comarca con

finés religiosos cuyo catalizador fueron las apariciones de la Virgen María a una niña de la aldea, hechos acaecidos en el mes de marzo de 1449. En el próximo capítulo analizaré en detalle el fenómeno devocional que se configura en torno a estas apariciones, ahora me circunscribiré a lo que es sólo una de sus manifestaciones.

La proliferación de beaterios en tierras castellanas es un hecho respaldado por multitud de noticias fragmentarias que sólo en el caso de Andalucía han sido objeto de una recopilación y tratamiento analítico riguroso<sup>180</sup>. Por las pautas de vida y espíritu que los inspira, los beaterios localizados en la corona castellana son, en muchos aspectos, paralelizables a los beguinajes centroeuropeos<sup>181</sup>. Nacen de los deseos de realización espiritual del laicado y en el individualismo religioso, el interiorismo, la oración mental y el espíritu evangélico encuentran las pautas que conducen su experiencia religiosa. Complementariamente, el movimiento se caracteriza, en abierto contraste con el espíritu de las órdenes segundas, por una vida activa en contacto con el mundo doblemente dimensionada, en muchos casos, en tareas de asistencia social y trabajos materiales de los que obtienen las beatas su sustento cotidiano. El beaterio, como comenta Miura Andrades, es la plasmación popular, y femenina añadiría yo, de las pautas de vida mendicante.

Circunscribiéndonos al caso concreto detectado en Cubas, hemos de someter a consideración los testimonios documentales que nos han quedado de esta asociación de mujeres cuestionándonos en base a qué criterios puede tipificarse de beaterio; cuál fue su evolución institucional; y cuáles los elementos que le confieren originalidad respecto a las fundaciones ya analizadas y también respecto a otras agrupaciones de su género.

En lo que concierne a la primera cuestión, es por todos conocida la

indefinición a que quedan sometidos los orígenes de estas asociaciones femeninas. Datos fragmentarios procedentes de fuentes bibliográficas y cronísticas y testimonios indirectos, normalmente muy posteriores en el tiempo a la época de fundación y vigencia de los beaterios, suelen ser la materia nutricia de las exposiciones dedicadas al tema. Dado que, como en nuestro caso, muchos de los beaterios desembocaron en conventos institucionalizados, la documentación y crónicas de las órdenes religiosas suelen ofrecer la primera y a veces única senda de rastreo. También es cierto que estos escritos, al redactarse en momentos en los que el movimiento está en decadencia y sufre el efecto de procesos sociales de descalificación, pasan de hurtadillas sobre el tema o lo recogen con la lente deformada de los juicios de valor.

Todos estos criterios son perfectamente aplicables a nuestro caso. Ninguna prueba documental no cronística queda del beaterio. Pedro de Salazar en su crónica sobre la provincia franciscana de Castilla, Fray Antonio Daza<sup>182</sup> y fray Pedro Navarro dedican al tema una visión retrospectiva aposentados en una empresa literaria de exaltación de la madre Juana de la Cruz, antítesis del modelo beato en sus pautas de vida. Puede suponerse que la imagen que nos legan es interesada, pero es la única de que disponemos por el momento. De los tres autores, Pedro Navarro es el más rico en referencias. Veamos un extracto de su relato en sus pasajes más significativos.

*Se hizo célebre el santuario y era visitado por mucha gente. "Entre ella despertó Dios el espíritu de unas devotas mujeres de aquella comarca las cuales con deseo de recogerse y servir a la madre de Dios en su santa casa, alcançaron licencia para fundar allí un pequeño monasterio. Para este efecto se vinieron a la villa de Cubas y tomando una casa en que vivir juntas a par de la ermita de San Blas mientras el monasterio se edificaba, desde allí daban calor a la obra gastando en ella el caudal de sus haziendas. Concluyéndose con la estrechura y poca capacidad que su pequeño número avia menester y el año de 1464 quince después de los aparecimientos de N. S. tomaron estas devotas mujeres la posesión del monasterio con título de Beatas de la Tercera Orden de Penitencia de Nuestro Padre San Francisco y se sujetaron a los prelados de la nuestra (...) Aquí se recogieron estas mujeres entre las cuales también tomó el hábito de la III O.P. la*

*doncella Inés, consagrándose a servir a la madre de Dios en su casa (...) Su ejercicio de todas era darse a la oración y contemplación y los ratos que vacaban della a la obra y labor de las manos con que ganaban el sustento por ser mucha su pobreza, y muy pocos años ha que se conservaban en el monasterio de la Cruz por venerable antiqualla los telares en que estas benditas mujeres restexian cintas y tocas y otras cosas para sustentar su vida. Sallan también por los pueblos comarcanos para pedir limosnas por que no tenían clausura ni la tovieron hasta que después la Santa Juana las persuadió que hiziesen voto della ni aun los tres esenciales de obediencia, pobreza y castidad, no consta que los hiziesen al principio porque su profesión más era de beatas recogidas que de monjas y así como tales llegavan limosna por aquellos lugares y se volvían a su casa y los domingos y fiestas iban todas juntas a oír misa a la iglesia de Cubas. En resolución, su llaneza y simplicidad era tan grande que hasta el ganado que tenían le guardavan y tratan ellas propias por el campo (...)*

*(...) Con este modo sencillo de vivir y estilo de proceder se conservaron algún tiempo. El salir estas mujeres de su convento y andar vageando por aquellos pueblos, fue principio de entibiarse su espíritu y distraerse con el trato seglar que monasterio de monjas sin votos de clausura son como ciudad con los muros desmantelados y aportillados a vista del enemigo (...) llegó en fin la distracción destas mujeres a términos que dexando algunas en el monasterio se volvieron al mundo y se casaron, [Inés la pastorcilla de las apariciones, según este relato abandonó la comunidad y se casó con un oficial que trabajaba en la obra del convento yéndose a vivir con él a algún lugar de Castilla la Vieja y con el cual tuvo dos hijos]...La caída de esta mujer y la ocasión que tuvo para ella oyeron muchas veces de boca de la Santa Juana de la Cruz sus compañeras y contemporáneas que la contaron a muchas religiosas ancianas de las que hoy viven y es común tradición en aquel convento"<sup>183</sup>.*

Viéndonos en la necesidad de apoyarnos en relatos indirectos demos por válido que la narración del padre Navarro, con sus deformantes apostillas morales, contiene un fondo de verdad, máxime cuando su información se alimenta de la tradición anidada en el convento por las propias monjas, las cuales incluso conservaban pruebas materiales de aquella primera etapa, los telares con los que tejían las beatas.

La tradición relatada contiene en algunos aspectos ambigüedad cuando no contradicción. Parece estar claro que la devoción mariana hacia la Virgen de la Cruz, espoleada por las apariciones, fue el suceso detonante que incita a un puñado de mujeres a recogerse y dedicarse al culto a la Virgen. Su perfil ocupacional

aparece bien delimitado: a la oración, contemplación y asistencia a la misa dominical en la iglesia local se reducía su programa de prácticas religiosas. Este era compartido con trabajos manuales de los que obtenían su sustento tejiendo en sus telares, cuidando de su ganado ellas mismas y mendicando por la comarca. Una fórmula de vida comunitaria laica al servicio de unas inquietudes religiosas planteada no desde el aislamiento de la vida conventual sino en contacto con el siglo. Hasta aquí no ofrece dudas el retrato que se nos bosqueja. La contradicción se suscita con la definición del "status" de estas mujeres piadosas. Se recogen en una casa lindera con la ermita de San Blas (puede ser sintomática la ubicación junto a la ermita y no junto a la parroquia como muchas emparedadas usaron) en espera de la construcción del "convento" y catorce años más tarde, en 1464, toman posesión del mismo con título de beatas de la Tercera Orden de la Penitencia sujetándose a la obediencia de los prelados de la orden franciscana. Hasta aquí todo parece seguir un proceso normal. Sin embargo, unos párrafos después se indica que no tenían voto de clausura ni los tres esenciales de pobreza, obediencia y castidad, reconociéndose que su profesión era más de beatas recogidas que de monjas. La contradicción es evidente y para ella no hay otra explicación que el desajuste cronológico con el se presentan los datos. El título de beatas de la Tercera Orden de San Francisco rubrica una fase evolutiva posterior a la denominada de beatas sin más votos que su voluntad de vida en común. En esta fase, sin duda previa, como mucho podían ser terciarias seculares y no regulares como estarían llamadas a ser.

Demos por sentado el origen beato del convento de terciarias de Cubas. A partir de aquí la comunidad siguió unos pasos ampliamente contrastados en el contexto europeo para los beguinajes y en Andalucía para los beaterios<sup>14</sup>. Se dio el salto, posiblemente inducido, a la institucionalización bajo la égida de una regla, en este caso la Tercera regla de San Francisco en su vertiente regular. El fenómeno del trasvase de beaterios a conventos cuyas raíces se hundían en el siglo XV, parece

multiplicarse, al menos en Andalucía, entre 1460 y 1500, etapa en la que se puede enmarcar el tránsito de nuestra comunidad a convento regular. El proceso, hay que decirlo, entronca con la articulación de la reforma del clero y en especial de las órdenes religiosas que durante estos años finales de la decimoquinta centuria alcanza un impulso extraordinario<sup>185</sup>. En este ambiente de institucionalización de los procesos de reforma en el que las estructuras eclesiásticas se refuerzan y endurecen, soplaban malos vientos para fórmulas religiosas como la que nos ocupa encarnada por laicos y para colmo de males por mujeres que actuaban y se organizaban al margen de los cuadros eclesiales al uso. El recelo secular de la Iglesia hacia todas aquellas vías de actuación religiosa que discurriesen fuera de su tutela directiva detonó la integración masiva de estas comunidades de mujeres en órdenes Segundas y Terceras. Las que persistieron dentro del modelo, a medida que avanza el siglo XVI fueron víctimas de la descalificación social más acusada. A los recelos eclesiásticos se sumó el propio proceso degenerativo en el que el movimiento beato se vio inmerso en los siglos XVI y XVII. Fue entonces cuando se fraguó el tópico de la beata pícara y embaucadora<sup>186</sup>.

No se requiere mucha perspicacia para ver en los párrafos finales del texto extractado las reservas que en materia de opinión suscita la vida beata. Tampoco debe sorprendernos que precisamente las salidas del convento, el andar vagando por los pueblos y el trato con seglares -actuaciones todas ellas propias de los frailes mendicantes- y, en suma, la no observancia de la clausura sean las claves con las que se explica en el siglo XVII la crisis y desarticulación del beaterio. El peligroso trato con seglares (recordemos que las mujeres eran seres débiles por naturaleza) entibió su celo religioso hasta el punto que traicionando los ideales de mujer religiosa perfecta, es decir célibe, llegaron a casarse, incluso la propia Inés que había sido tocada con el carisma de las apariciones de la Virgen. El episodio a todas luces transgresor debió argumentarse entre las monjas a modo de "exemplum" con el que

refrendaban la pertinencia de su vida comunitaria regular, sujeta a votos tradicionales y sobre todo a la más estricta clausura.

¿Qué de verdad hay en este relato? ¿Hubo realmente una desintegración de la comunidad de mujeres? ¿Cuáles fueron sus causas? o simplemente ¿con la renovación de sus efectivos humanos el beaterio siguió los pasos de una transición al mundo de lo institucional canónico? La desaparición del legado documental del convento de Cubas dificulta enormemente la resolución de éstas y otras muchas cuestiones relativas a los años en los que el beaterio se transformó en comunidad regular. Las crónicas ya mencionadas del siglo XVII no siempre permiten discernir entre hechos legendarios y reales. Pedro Navarro nos da la fecha 1464 como año inaugural de la comunidad de monjas terciarias. Sin embargo, tanto este autor como Fray Antonio Daza nos presentan a la figura de doña Juana de la Cruz como artífice de la restauración de la comunidad. Cabe una solución al problema, que en 1464 las beatas pasasen a engrosar las filas de la Tercera Orden de la Penitencia de San Francisco, pero en consonancia con los ideales beatos primeramente suscritos, y que éstas no se acogieran a la observancia. Años después, concretamente en 1496 con la entrada de sor Juana y el impulso reformista del cardenal Cisneros, el convento pasó a sujetarse a la reforma dentro de su orden. De ser mujeres sin atadura de votos y en contacto con el mundo, pasaron a ser una comunidad jerárquica, estructurada, sujeta a la obediencia y control de la orden masculina y enclaustrada. La pregunta es la siguiente ¿cómo ésta y otras muchas comunidades de beatas en poco tiempo suscriben pautas de conducta radicalmente opuestas? ¿tan grande fue la presión exterior? Creo que la inducción psicológica de los hombres de Iglesia sobre las mujeres rectoras de estas comunidades e incluso sobre el conjunto de mujeres de las mismas debió jugar un decisivo papel. Tal inducción germinaría sobre la base de unas consolidadas relaciones personales. Por otro lado, es posible tipificar la siguiente secuencia: de beaterio sin votos canónicos a orden tercera y de



allí a convento observante de la Segunda o Tercera regla de la orden, en nuestro caso insinuada y contrastada en muchos beaterios andaluces<sup>187</sup>. Esta sucesión secuencial restaría drasticidad a las transformaciones descritas y daría al proceso un desarrollo gradual.

No quisiera demorar en exceso la exposición dedicada al beaterio luego convento de Cubas, propongo, pues, recapitular lo hasta aquí dicho en relación con las fundaciones anteriormente glosadas. La diferencia es evidente. Aquí la iniciativa no viene de las mujeres ni mucho menos de los hombres de un linaje. Nadie pretende dar cobertura a mujeres célibes de su familia o de grupos sociales afines. El estímulo asociativo surge espontáneamente de unas mujeres piadosas y el objetivo de su agrupamiento en principio obedece a inquietudes de índole espiritual ¿Por qué el beaterio y no un convento? ¿El nivel de fortuna de las beatas restringe acaso sus posibilidades de acceso al convento? ¿O más bien es una decisión consecuente con sus inclinaciones religiosas? He aquí los términos de un debate abierto entre los historiadores cuya solución no pasa por la priorización de una u otra posibilidad. Al menos en el mundo urbano y en la villa de Madrid habrá ocasión de contrastarlo, beaterio y pobreza no son términos que necesariamente vayan parejos. Nuestras beatas eran pobres y por ello debían trabajar, pero también se nos dice que gastaron sus patrimonios personales en la edificación de la casa que más tarde ocuparon. Ante tan pocas informaciones tenemos que cuestionarnos si la pobreza de estas pías mujeres era un estado de partida que las decantaba por la vía beata o si por el contrario fue un punto de llegada hacia una fórmula de vida impregnada de espíritu evangélico y que encontraba en la pobreza un modo complementario de conseguir la perfección. Hemos pues de conferir consistencia argumental al criterio de opción religiosa. Dando este dato por cierto se constatan unas mayores cotas de individualismo y libertad de elección que en los conventos. La entrada en estos últimos pudo ser resultado también de una elección voluntaria fruto de la vocación

religiosa o de un rechazo hacia el matrimonio, pero no es menos cierto que muchas mujeres dieron con sus huesos en los muros conventuales como consecuencia de la imposibilidad económica de acceso al matrimonio y por decisión paterna. En último término la voluntariedad en la toma de estado se hubo de canalizar por los cauces institucionales vinculados a la familia.

Ya como convento de Terciarias observantes, Santa María de la Cruz de Cubas estaría llamado a ejercer una importante influencia devocional en la comarca. Al recuerdo del santuario en el que tuvieron lugar las apariciones de la Virgen, se superpuso el alo de santidad de una monja de la comunidad, sor Juana de la Cruz cuyos milagros, éxtasis y revelaciones y el reconocimiento social y eclesiástico de su carisma le proporcionaron, a pesar de su condición femenina, un protagonismo como monja poco frecuente entre las de su condición. Volveré sobre el convento y la personalidad de esta monja en las páginas posteriores.

### **3.3. La presencia de los frailes en el arciprestazgo madrileño**

A lo largo de esta exposición han quedado subrayadas las sustanciales diferencias que permiten hablar de asimetría organizativa y funcional en los conventos masculinos y femeninos. Una vez glosados los institutos religiosos femeninos que de forma dominante aunque no profusa se exhibieron en el conjunto territorial señalado, cabe dedicar unas consideraciones a lo que en este caso constituye una excepción que confirma la norma. Hablar de los conventos masculinos en la Tierra y arciprestazgo de Madrid significa circunscribirnos a una casa, la de Pinto por más señas aldea de señorío, y a una orden la de los franciscanos. Por otro lado el fallido, y también tardío, intento de implantación que se dio en Getafe hacia 1574 nos introduce interesantes

elementos de reflexión.

El convento que los frailes Menores tenían ubicado en Pinto, según las escasas noticias que nos han quedado, se remontaba en sus orígenes a la época de Alfonso XI (1312-1350), la misma en la que la aldea fue cedida a manos señoriales. La tradición franciscana le otorga el laurel de figurar entre las más antiguas casas de su observancia pues ya en 1447 había optado por la reforma propugnada en la época. En su espacio arquitectónico interior albergó las muestras del apoyo regio ("dicen que su iglesia la mandó edificar Enrique IV") nada extraño, por otra parte, en la trayectoria de la orden; y también recepcionó, esta vez en su capilla mayor, los restos físicos y emblemas familiares de Gómez Carrillo señor de la aldea y de sus sucesores. La devoción que generaron en la propia aldea y en otras próximas, según la visión retrospectiva del cronista Salazar, les granjeó, además del apoyo de los propios señores de la aldea, un notable flujo de limosnas provenientes de los fieles aldeanos y comarcanos<sup>188</sup>.

Este fue el único convento que fuera de la villa de Madrid y dentro del arciprestazgo, se instaló en el período contemplado. Esta comunidad franciscana, cuyo número de integrantes debía rondar los treinta individuos, ejerció sin duda las tareas pastorales y de predicación dentro de su ámbito comarcal sin más rivalidad que la del clero secular de las aldeas y la de los frailes de la Villa que se desplazaban voluntariamente o bajo requerimiento hasta las aldeas. De esta forma, Pinto, en lo que se refiere al sector sur del arciprestazgo, se revelaba con sus 385 vecinos en 1530 y los 837 que sumaba en 1591, como un lugar de clara preeminencia religiosa en la jerarquía de las poblaciones aldeanas de su entorno frente a Getafe que disponía de 404 vecinos en 1530 y de 1116 en 1591. El factor que originaba de la diferencia radicaba esencialmente en la naturaleza jurisdiccional de una y otra población, realenga sujeta a jurisdicción concejil la una, y señorial

expositora de valores de una clase preeminente la otra. No es la categoría urbana la que atrae a los frailes para su instalación, sino los señores los que atraen y apoyan a la orden y le dispensan un respaldo económico que fácilmente se vio completado con el concurso de los fieles<sup>189</sup>. A este factor se ha de añadir la pertinencia que para la orden debía tener la instalación de un convento en aquella aldea según sus estrategias de ocupación del espacio regional de Castilla la Nueva, dada la vinculación de esta aldea con el fundamental eje de comunicaciones Córdoba, Toledo, Madrid, Burgos<sup>190</sup>.

La carta de implantación mendicante se muestra en el arciprestazgo ciertamente deficitaria, acaso porque las exigencias que planteaba la población allí instalada no requería o no hacía favorable para la orden la instalación permanente de sus efectivos humanos. Un rápido oteo sobre el horizonte del arcedianato nos muestra los enclaves mendicantes, también de exclusivo dominio de frailes los Menores. En la Cabrera, arciprestazgo de Bruitrago, se realizó una fundación que se debe, según cronistas de la orden, al célebre reformador fray Pedro de Villacreces. Señalando una fecha aproximada, entre 1406 y 1415, se erigió el convento de San Julián, comúnmente llamado de San Antonio de la Cabrera. Fue favorecido por reyes y señores locales, por los fieles y por el propio cardenal Cisneros. El convento, inicialmente eremitorio, lugar de oración y penitencia, foco difusor de un temprano reformismo franciscano, pasó a ser casa de estudios de la provincia de Castilla donde se cursaba Gramática, mientras que los conventos de Torrelaguna y Alcalá de Henares se destinaron a estudios de Filosofía o Arte y Teología, respectivamente. En 1530, ya como casa de estudio, cobijó cuarenta religiosos y de él salieron frailes famosos en ciencia y santidad. A pesar de que desde 1570 pasó a ser una de las tres casas de recolección de la provincia de Castilla, el convento ejerció un sobresaliente influjo pastoral sobre la comarca de Buitrago supliendo, en cierto modo, las deficiencias que planteaba la red parroquial

ya que en algún caso a una ermita acudían dos o tres pueblos a oír misa<sup>191</sup>.

No muy alejado de San Antonio se fundó un oratorio (eremitorio) para legos con la advocación de Santa María Egipciaca. Según Ignacio Omaechevarría, se debió instituir pocos años después de San Antonio, hacia 1413, como ampliación de éste ya que Villacreces era partidario de eremitorios pequeños en los que los religiosos no superasen la docena. En esta fundación encontramos un claro exponente de la penetración del espíritu franciscano en la población de su entorno. Aunque se dispone de muy pocos datos, hay constancia documental de que en la primera mitad del siglo XVI era ya una ermita del pueblo donde confluían procesiones de letanías no ya sólo los vecinos de la Cabrera sino también gentes de los pueblos próximos<sup>192</sup>.

Pero retomemos el horizonte territorial que más específicamente me interesa explicar. En la tierra de Madrid, como se ha dicho, no llegaron a instalarse las órdenes religiosas en su vertiente masculina. Pero tenemos noticia de un episodio relacionado con el tema que merece ser comentado. De él nos llega noticia a través de las declaraciones de los vecinos de Getafe recogidas en las RRTT, y obviamente atañían los sucesos a su aldea. Se beneficiaba ésta de los servicios que de forma itinerante prestaban los frailes que procedían tanto de la villa de Madrid como de otros lugares. He aquí otra clara muestra de la influencia que aquella detentaba sobre el territorio. Nos hablan de ocho órdenes que iban a pedir en época de recolección, vendimia y siega. Estas aludidas ocho órdenes iban "a predicar algunas veces y a confesar en la cuaresma y tiempo de jubileos". La incuestionable aureola de prestigio desplegada por los frailes y la insuficiencia de cuadros parroquiales hizo ver a "algunas personas devotas la necesidad de un su monasterio e de otra iglesia por la largura del pueblo y mucha vecindad". Por ello pusieron manos a la obra. Este grupo de personas acordó tratar con los frailes de Nuestra Señora del Carmen de la villa de Madrid para que fueran a vivir al pueblo. No se debieron hacer rogar

los frailes y "pusieronlo por obra y buscaron sitio y casa". El alboroto se desató cuando otras personas que tenían devoción con los carmelitas descalzos buscaban darles casa y traerlos al pueblo y así "cada parcialidad procuraba de traer sus frailes".

Vinieron los descalzos y los puso la justicia con muchos vecinos del pueblo en una pequeña ermita del Sancti Spiritu allegada a la ermita de San Sebastián. Pero viendo la facción afecta a los frailes carmelitas cómo los otros estaban ya instalados en la aldea "van aquella noche a dar aviso a los carmelitas y a traellos en que en la mañana amanesció el monasterio del Carmen con campana y sacramento, los unos y los otros decían misas y sermones en sus casas y la gente del pueblo andaba de uno en otro como estaciones de Jueves Santo y los del bando de carmelitas volvían por sus frailes y los de los descalzos por los suyos, había hasta división en el pueblo".

Que fuera la justicia la que con algunos vecinos instalase a los descalzos da indicio del apoyo que del concejo aldeano recibe el nuevo asentamiento conventual, hecho, por otra parte, ampliamente contrastado en muchos concejos de la geografía hispánica y europea desde los orígenes de las órdenes mendicantes. Simultáneamente, la existencia de bandos o parcialidades fervorosamente afectas a sus respectivas órdenes da cuenta de la preexistencia de unas clientelas mendicantes que cuajarían a partir de los contactos periódicos que mantenían los frailes con la población aldeana durante las cuales les dejaban sus prédicas y oían sus confesiones. No se debe descartar además, los contactos que pudieran mantener en la propia villa de Madrid unos y otros, pues los más variados negocios y gestiones hacían necesario el desplazamiento de las gentes de la aldea a la ciudad<sup>193</sup>. Por otro lado, la alusión explícita a bandos y parcialidades da prueba de un reparto clientelar y la rapidez con que actúa el bando opuesto a los descalzos hace pensar que estamos ante una

comunidad que, por su número de vecinos y diferenciación social, dista de la imagen idílica de cohesión y solidaridad que se suele atribuir a las pequeñas comunidades rurales. Como vimos, la presencia de cofradías, aun cuando no conocemos los resortes sociales que las estructuran, encaja perfectamente con el cuadro descrito.

Sepamos cómo se solventó el alboroto: "visto el desorden y desconcierto" se "trubo de dar parte al consejo de la gobernación de obispado. Nombró éste a uno de sus auditores para que pusiera paz y orden. Nombrado para ello, Briviesca de Muñatones actuó enérgicamente obligando al desmantelamiento de los incipientes conventos y trasladando el Santísimo Sacramento a la parroquial de La Magdalena". Por ello "quedaron los devotos de unos y de los otros muy afligidos y la justicia y regimiento habló al dicho oidor dándole a entender la gran falta que había de otro templo y cómo muchas gentes no oían misa en tiempo de invierno por los muchos lodos que en el pueblo hay y por haber muchos viejos que no podían ir tan lejos como estaba la iglesia y él habiendo visto a vista de ojos la larga distancia del pueblo, dixo que el informaría al gobernador y se proveería justicia".

Volvió el mismo oidor a Getafe unos días después y dio orden de edificar otra iglesia en "parte cómoda". Transitoriamente se habilitó la ermita de San Sebastián como iglesia de culto ordinario. Llevaron a ella en procesión el sacramento y dejó puestos el oidor campana, capellán, sacristán y ornamentos necesarios para celebrar el oficio divino con dos misas diarias. De esta forma "quedó el pueblo sosegado y contento"<sup>194</sup>.

Los sucesos narrados se desarrollaron en muy poco tiempo, entre las fiestas de San Andrés y Navidad. La pronta intervención de las autoridades eclesiásticas no debe inducir a engaño, se debió en cierto modo a la intensidad con la que se mostró el enfrentamiento de los dos bandos o grupos de apoyo que sustentaban la presencia

de las dos órdenes. No se deben descartar tampoco los recelos y suspicacias que levantaban las mencionadas órdenes que vulneraban el predominio e influencia de la iglesia secular en el ámbito local. Por lo demás el episodio documenta la falta de previsión y actualización de la Iglesia; fue necesario que tomaran la iniciativa los fieles para que ésta readaptara su infraestructura a las necesidades de la que era la más importante aldea del contexto territorial en el que se ubicaba.

Ya para concluir, quiero insistir una vez más en que la ausencia de enclaves regulares masculinos, particularmente mendicantes, en el horizonte territorial madrileño sanciona la subordinación de las agrupaciones rurales a la Villa. Entre las causas que debieron provocar en las órdenes regulares la inapetencia de establecimientos estables, no debemos desestimar el escaso atractivo socioeconómico que ofrecían las aldeas y la ausencia en ellas de élites de poder en cuyo programa de actuación figurara la promoción de iniciativas fundacionales de este signo. A pesar de todo, la figura del fraile andariego no debió ser ajena a los hombres y mujeres que vivieron en estas tierras. En fechas señaladas del calendario litúrgico o con motivo de festividades singulares solía ser requerida la presencia de estos frailes. En Getafe hablan de ellos algunos interlocutores aldeanos; en San Sebastián de los Reyes sabemos también que el concejo de la villa pagaba un fraile, dominico en este caso, encargado de aliviar espiritualmente a la comunidad que allí vivía a finales del siglo XV. En 1449 al tiempo de la construcción del santuario de Santa María de Cubas encontramos a un fraile franciscano predicando ante la multitud allí concentrada<sup>195</sup>. Y documentamos también las quejas del concejo ante la presencia de los frailes mercedarios en la Tierra de Madrid. Como estos podrían contarse otros muchos ejemplos de lo que fue la irradiación de la pastoral mendicante partiendo esta de la Villa fundamentalmente. La asistencia religiosa era un servicio de demanda prioritaria en la época y tanto el ejemplo de Getafe como el de San Sebastián de los Reyes nos muestran hasta qué punto la afirmación es válida.



### 3.4. Los conventos: indicadores devocionales y su repercusión social

Llegado el momento de enjuiciar las cuestiones sugeridas en el epígrafe, creo de interés señalar dos líneas fundamentales de descomposición temática que ayudarán a dimensionar el tema en su total amplitud.

1º) El convento, por evidente esta realidad no se debe olvidar, es algo más que la concreción pétrea de un lugar de culto. Allí moran cierto número de personas, hombres y mujeres, cuyas pautas de vida espiritual y asideros devocionales son susceptibles de un análisis histórico tan sólo a ellos circunscrito. Me referiré pues, en primer lugar, a las directrices espirituales y pautas devocionales comunes a estos conventos y que de alguna forma son herederos de los principios generales que en esta materia sancionó la orden regular a la que pertenecieron. Cuestión complementaria es contrastar la capacidad de proyección y reproducción de estos contenidos en los colectivos laicos del entorno geográfico o social de los conventos, así como valorar las diferencias que en estos procesos de difusión afectan a los centros en función del carácter masculino o femenino de la comunidad que los habita.

2º) Un segundo plano de observación, interrelacionado con el anterior pero claramente individualizado por su concreción, es aquél que entra de lleno en las objetualidades sacras: imágenes, reliquias y santos/as surgidos de la propia comunidad conventual. Interesa en estos casos ver los mecanismos de generación, adquisición, uso y consumo, tanto interno de los frailes y monjas como externo, todo lo cual nos conduce al tema de la instrumentalización de devociones monopolizadas como armas de captación social. También es posible hacer un análisis de las modalidades de actuación que siguieron los centros religiosos regulares respecto a los objetos de devoción común, si se adaptan, promocionan o sancionan las

devociones locales o amplían la oferta con otros exponentes complementarios. Sobre este segundo plano de indagación descansa el interés prioritario de las próximas páginas. Recordemos que nos movemos en ámbitos rurales en los que la concurrencia de centros monásticos, al menos a nivel local, no existe y en un periodo cronológico, siglos XV y XVI, en el que la religiosidad barroca o no existe o no alcanza sus momentos de máxima eclosión.

#### 3.4.1. Espiritualidad y devociones conventuales

Para abordar este apartado en sus aspectos generales propongo seguir dos indicadores, las órdenes representadas en los conventos haciéndonos eco de sus directrices espirituales y en segundo lugar cómo se refleja en los ambientes conventuales de nuestro territorio el proceso de la reforma que desde el Bajo Medioevo trató de implantarse en las órdenes religiosas. Para un acceso a las cuestiones específicas de la espiritualidad conventual me valdré del ejemplo de Cubas. De este modo, podremos acercarnos al objetivo perseguido.

Como punto de partida queda claro el predominio franciscano en sus distintas variantes conventuales u órdenes, Primera, Segunda y Tercera. Volvamos, pues, la mirada hacia las vicisitudes espirituales propias del movimiento franciscano y su reflejo en los conventos aquí tratados. Para ello se requiere el ineludible encuadre de la Reforma regular como movimiento que, surgido de iniciativas particulares ya en el último tercio del siglo XIV, se fue realizando progresivamente en los siglos XV y XVI culminando con la aplicación de las medidas disciplinarias dictadas por el concilio de Trento.

Mediante el acatamiento voluntario de las propias comunidades o la

imposición del correctivo reformista por parte de las jerarquías delegadas para tal misión, en los claustros prosperó con ritmos desiguales la observancia. Ello significaba un retorno y permanencia a los principios originarios de la orden y un anclaje riguroso en la pobreza y humildad como pautas imitativas de Cristo. En paralelo a las medidas de carácter disciplinario se fueron imponiendo los corolarios espirituales de la reforma. En el caso de los franciscanos la espiritualidad reformada se cimentaba en la oración, humildad y mortificación, en un afán de perfección individual que se veía concretado en una regla común. Emparentaban también sus inquietudes religiosas con las preocupaciones y directrices de la "devotio moderna", individualismo, interiorización, oración mental y unión con Dios. Una apertura, en el caso de los frailes, hacia los laicos mediante la acción pastoral completaban los perfiles espirituales franciscanos<sup>196</sup>.

Estos aires espirituales calaron en el convento masculino de Pinto, uno de los más antiguos de la observancia a decir del cronista P. Salazar aunque no precise éste a ciencia cierta si surgió como tal o figuró en un primer momento entre los claustrales. Tengamos en cuenta la presencia del reformador Pedro de Villacreces en el convento de la Cabrera a comienzos del siglo XV y pensemos también en la proximidad de Alcalá de Henares, auténtica capital de la espiritualidad del siglo XVI y lugar en el que se entrecruzaron las diversas corrientes espirituales de la época<sup>197</sup>. Los frailes de Pinto, como los de la propia Villa, viéndose próximos al epicentro de los acontecimientos espirituales no debieron ser ajenos a los mismos.

Las dos ramas del franciscanismo femenino, y en esto pocas diferencias había con otras órdenes ya que la Reforma imprimió un sello uniformante a todas ellas, se vieron renovadas bajo la exigencia del cumplimiento estricto de los tres votos y la insistencia prioritaria, por encima de cualquier otro aspecto, en el cuarto voto, exclusivamente femenino, el de clausura. Sobre estas premisas se dimensionó

en el programa reformador el fomento de la vida espiritual de las religiosas mediante el rezo y el canto, los sacramentos, la lectura espiritual, el estudio de la legislación y el silencio<sup>198</sup>. Es evidente que las comunidades femeninas, el ejemplo de Cubas resulta paradigmático, no del todo ajenas a la tibieza en su labor religiosa, se beneficiaron de lo que Melquíades Andrés tipifica de universalización de la llamada a la perfección y la democratización de la oración mental metódica; se debieron impregnar las monjas, y sor Juana es un buen ejemplo, de aquella espiritualidad afectiva y cristocentrista cultivada de modo especial entre los franciscanos y hermanos de la vida en común<sup>199</sup>.

No han quedado demasiados indicios de cómo se fue aplicando la reforma a las comunidades femeninas ubicadas en la Tierra de Madrid. Es de suponer que las clarisas de Rejas no quedarían fuera de la acción reformadora de Cisneros para la cual le facultaron los breves pontificios "Ex poni Nobis" (Roma, 1495, julio, 5) y "Sicut Nobis" (Roma, 1496, mayo, 21), para el ámbito de su diócesis el primero y para todos los reinos ibéricos el segundo. La historiografía especializada considera que hacia 1512 se impuso la observancia en todos los conventos de esta orden segunda.

Es imposible documentar el celo religioso que guió la experiencia cotidiana de las monjas de Grifón cuya comunidad junto a las de Cubas y Valdemoro, estuvieron en el distrito del convento de frailes menores de Pinto. En lo tocante al tema de la Observancia hemos de pensar que este convento de Grifón, situado bajo la regla de las terciarias regulares franciscanas, también estuvo bajo la observancia, dado que en la fecha que se fundó la reforma regular femenina si no culminada si está muy trillada.

El convento de Vallecas fue igualmente de monjas terciarias, pero tan sólo

inició su andadura bajo esta regla. Sabemos que como la comunidad de Santa María de la Cruz de Cubas obtuvo del cardenal Cisneros otro beneficio curado, esta vez perteneciente a la iglesia de San Ginés de la villa de Madrid. Pero no me ha sido posible saber si se trata de una recompensa por la mudanza a la observancia o si, como nos dice Jerónimo de Quintana, la donación trataba únicamente de agradecer los servicios que los hijos del fundador hicieron al cardenal en la conquista de Orán. El cambio del hábito de terciarias franciscanas por el de bernadas acaecido en 1535 hace pensar en algún tipo de conflictividad desatada contra la orden de los frailes Menores a la cual debían acatamiento y obediencia ¿Estamos ante un ejemplo de resistencia a la reforma? Unos pocos años antes, en 1530, se promulgó la bula "Quanto magis religionis" (8 de febrero), por la cual se pretendía imponer la Reforma a los institutos femeninos que aún no la habían secundado. En este contexto fueron muchos los conventos que recusaron la jurisdicción de sus superiores y se acogieron al ordinario, lo mismo que hicieron nuestras monjas<sup>200</sup>. Preferían depender de la instancia religiosa secular antes que de la regular de su orden que en esta época estaba ya perfectamente arborizada en sus jurisdicciones, jerarquizada en sus mandos y más controladora en sus exigencias.

El convento bernardo de Pinto, como se recordará hubo dos que quedaron fundidos en uno, se acogía a la modalidad de dependencia jurisdiccional del clero secular. Nada sabemos de su inserción en el movimiento de la observancia, si surgió o no como reformado, cuáles fueron sus pautas devocionales y cuáles sus devociones particulares. Como todos los otros de su entorno se presentaba en sociedad con una advocación mariana (el espíritu de San Bernardo no era ajeno a esta devoción) pero curiosamente lo proclamaba uno de los títulos marianos, el de la Concepción, más orgullosamente enarbolado por los frailes Menores.

Sin respetar el orden cronológico de las fundaciones he dejado para el final

el convento de Cubas pues dada la información que de él nos ha quedado se presta a un comentario más detallado. Como se ha dicho este convento surgió de una comunidad de beatas cuyos orígenes, filiación y transiciones institucionales no quedan del todo claras en los registros documentales y cronísticos del convento. Autores como Pedro Navarro comentan que las primeras mujeres no habían hecho votos religiosos de ningún tipo. Otros, en cambio, sostienen que hacia 1464 estaba constituida esta comunidad de beatas comprometida con la orden franciscana mediante votos terciarios seculares en los cuales no se incluía el de clausura. Así permanecieron hasta la llegada al "monasterio" de sor Juana de la Cruz, reformadora del convento. De la carismática monja refieren sus biografías que nació en 1481 y a los quince años, es decir en 1496, entró en la comunidad terciaria de Cubas llegando a ser abadesa según unos en 1499 y en 1505 según otros, cargo que, salvo un breve paréntesis, conservó hasta su muerte acaecida en 1534. Así pues, la transformación del beaterio en convento observante tuvo lugar entre 1496 y 1505. El propio cardenal Cisneros, atraído acaso por la personalidad mística de esta monja o, simplemente, por facilitar la reformatión de su comunidad, les donó el beneficio eclesiástico de Cubas con lo cual no se verían obligadas a conculcar el encerramiento yendo en demanda de limosnas por la comarca. La tenencia del beneficio fue ratificada por bula papal a petición de las monjas ya que desde ciertas esferas eclesiásticas se les contradijo este derecho que incluía nombrar al capellán de la parroquia de Cubas<sup>201</sup>.

Más allá de los hechos documentalmente probados, interesa destacar que el episodio de la transformación del beaterio en comunidad regular fue posteriormente sometido en el convento a un proceso de reelaboración legendaria mediante el cual se hace ver que la propia fundación de conventual y su posterior restauración tras un período de desorden (la etapa de beaterio) fue orquestada por altas instancias celestiales, La Virgen María y su hijo. Así relata los hechos la *Vida de Santa Juana*

que una monja del convento escribió en el siglo XVI. La Virgen María se apareció Inés, una niña de la aldea de Cubas para decirle "algunas cosas provechosas para su ánima" y que "hera voluntad de su preçioso hijo y suya le hiciesen un monasterio de religiosas el cual se llamase Santa María de la Cruz". El "monasterio" fue edificado en el mismo lugar donde la Virgen puso la cruz que llevaba en sus manos y en él entró la niña Inés y otras religiosas. Pero Inés fue tentada por el demonio y le faltaron las fuerzas para hacer frente al maligno por lo que cayó arrastrando consigo "algunas ovejas de la casa". "viendo la muy piadosa señora la cayda de sus siervas y perdición de su casa donde ella se había aparecido y en especial le dolían las que se salían del dicho monesterio, tornó a suplicar a su precioso hijo nuestro Señor Jesucristo con muy gran Charidad e humildad que quisiese su divina magestad haçer de manera que fuese Restaurada la honrra de su santo apareçimiento y la virtud de su casa la cual estaba muy cayda y hera menester que su poderosa mano criase alguna criatura más perfecta que la primera a quien ella se apareció y que fuese ésta que criase para restaurar la cayda de las otras y levantar la devoçión de su apareçiimiento y virtud en las monjas habitadoras de su casa y que fuese llamada Juana que es nombre de gracia." Dios atendió las súplicas de la virgen de forma que "tornó mujer un varón que tenía comenzado a hacer" dotando lo de gracias sobrenaturales. Como testimonio del milagro Dio no quiso deshacer la nuez de varón de la garganta de Juana<sup>202</sup>.

El relato responde a una maniobra de reelaboración legendaria en la que se contienen muchos e interesantes mensajes implícitos encaminados a lograr diversos fines. En la primera parte de la narración las apariciones marianas de Cubas y el núcleo central del mensaje de la Virgen se dotan de un nuevo móvil, la fundación del monasterio. Por el contrario, en la extensa información que en 1449 se llevó a cabo entre las personas de una u otra forma implicadas en las apariciones, nunca se habla de la edificación de tal monasterio sino de una ermita. Tampoco el informante

que responde a la encuesta de las Relaciones topográficas de Felipe II refiere que el objetivo de las apariciones fuese la creación de un monasterio de monjas. Consciente de la variante que introduce en el relato original, la persona o personas que la redactan precisan la fuente de esta segunda versión de los hechos "Fue mostrada por la voluntad de Dios a una muy santa mujer una Revelación de cómo apareció Nuestra Señora la Virgen..." Al proceder la iniciativa conventual de la mismísima Virgen, el monasterio quedaba dotado de un brillante relato de origen que lo santificaba situándolo al margen de cualquier vanalidad humana<sup>203</sup> y anulando el beaterio precedente su protohistoria.

En ningún momento se dice en este relato que la comunidad ordenada por la Virgen y ejecutada por Inés, la niña mediadora en las apariciones, fuese un beaterio, siempre se recoge la voz monasterio. Sin embargo se enfatiza el fracaso de la comunidad debido a la debilidad de Inés que cede ante las tentaciones del demonio. A esta figura se contrapone la de sor Juana. Toda la gracia, fuerza y dones espirituales de que dio muestras esta monja en su vida se ponen en servicio de la labor reformadora de la comunidad. Dios la creó y obsequió con innumerables dones sobrenaturales con este fin restaurador del orden conventual. Dado el fracaso de la primera comunidad, la restauración-reforma impulsada por Juana se convierte en el definitivo y principal momento fundacional de la comunidad. El convento y con él los principios de clausura, observancia y obediencia a la jerarquía ganan definitivamente la batalla al beaterio.

Pero expuestos estos datos quiero retener y amplificar la imagen de sor Juana y los sentimientos devocionales que suscribieron tanto ella como las monjas de su convento. Mas allá de cualquier otra connotación ideológica vertida en su figura, los testimonios que nos han quedado de Juana de la Cruz permiten un acercamiento directo al tema de la espiritualidad que se vivió en el convento de Cubas. Las



biografías de la monja y sus propias palabras puestas por escrito por una hermana de su comunidad, constituyen valiosos testimonios que nos dan cuenta de hasta qué punto la espiritualidad franciscana empapaba hasta el último rincón de su vida. Indudablemente sor Juana fue una monja excepcional en la medida que su existencia estuvo aureolada por ciertos dones y gracias sobrenaturales. Pero lo interesante es que hace uso de estos dones desde la más asumida militancia en los principios que informan la espiritualidad franciscana ortodoxa. En su universo devocional confluyen la oración mental, ansias de perfección, extremas prácticas penitenciales, afectividad y cristocentrismo. Para comprobar todo esto basta con leer lo que se conoce como Conorte<sup>204</sup>, volumen en el que se recogen setenta y dos sermones pronunciados por sor Juana durante sus éxtasis. Estos escritos se recrean en los misterios de la infancia de Jesucristo (la natividad, circuncisión, epifanía, purificación, huida a Egipto, el niño perdido en el templo), las tentaciones de Jesús en el desierto, los acontecimientos de Semana Santa (domingo de Ramos, miércoles Santo, jueves de la Cena, viernes Santo), la resurrección de Cristo, el Buen Pastor, el hallazgo y la exaltación de la Santa Cruz. No están ausentes tampoco en sus dicciones místicas la figura de San Francisco ni toda suerte de alegatos en favor de sus excelencias y las de la orden por él fundada. Así mismo, desfilan por el Conorte con toda gloria la Virgen y sus cinco festividades incluyéndose un sermón dedicado a la Inmaculada y otros a santos y santas como Santa Ana, madre de la Virgen y abuela de Cristo, Santa Clara, fundadora de la orden Segunda franciscana y mujer próxima al "poverello", la Magdalena, San Juan Bautista, algunos apóstoles y otros santos y arcángeles. Cristo, la Virgen, el Santísimo Sacramento, la Cruz, los ángeles, San Francisco, he aquí algunos de los exponentes devocionales de esta monja que vivió en comunicación y trato familiar con todos ellos a través de sus visiones y arrobos místicos comunicándolos a sus compañeras de convento e incluso a sus conciudadanos más cercanos y a las gentes que desde otros lugares iban a Cubas para verla.

En esta monja se encuentran los más puros principios del interiorismo religioso en la línea marcada por la "Devotio moderna", según los recogió el franciscanismo reformista, y la tradicional devoción hacia las imágenes fuertemente arraigada en amplias capas de la sociedad cristiana de su época. Uno de los capítulos de la biografía atribuida a sor María Evangelista por entero está destinado a mostrar la veneración que se ha de rendir a las imágenes ya que una vez consagradas en ellas reside la divinidad. El argumento se ejemplifica a partir de la renovación de que fue objeto la antigua imagen de la Virgen de la Cruz. También en este caso la monja ratifica el criterio mediante una visión en la que el mismo Cristo y su corte celestial consagran la imagen<sup>205</sup>.

Si concedemos crédito a un libro manuscrito<sup>206</sup> que en fechas indeterminadas del siglo XVI se redactó en el convento en el que, recogiendo la tradición conventual, se narran las devociones, autos y representaciones dramáticas que se hacían allí antes y después de la muerte de sor Juana, las monjas vivían en un ambiente de inflamada devoción hacia Cristo, y la Virgen María, hacia los santos y ciertos ángeles con nombres propios. Se nos cuentan episodios de lo más pintoresco basados en el diálogo cotidiano que los santos mantenían con las monjas a través de la mediación de sor Juana. Una monja en contemplación de la pasión del Señor escribió una carta a la Virgen, el Santo Angel la cogió y la llevó al Cielo; entre tanto, sor Juana arrobada vio la carta en manos de la Virgen derramó unas lágrimas sobre la carta y dijo a Juana que ésta era la respuesta que daba a la monja<sup>207</sup>.

En otra ocasión un ángel, San Potens, entró en la cámara donde estaba la santa y le dijo que de camino venía una doncellita que traían a concertar para monja "yo la quiero para mí que me he enamorado de ella por señas que es morenita y yo la he venido escuchando y haciéndole sombreritos con las nubes para que no la

queme el sol. Dijo el ángel a la santa que el Señor le había dado cargo de regir las nubes. Las monjas, como sabían esto, cuando venían tiempos secos llevábanla en procesión del agua diciendo al ángel que no soltarían a su devota hasta que lloviese y con tal que lo hazían llovía"<sup>208</sup>.

Se relata también cómo un buen día los ángeles y santos piden ser oficiales del oficio de la monja que a cada uno de ellos le rendía devoción. Es así como vemos a Santa Magdalena actuando como tornera, a San Alejo como sacristán del coro bajo, y del coro alto a San Jorge, San Juan Bautista era el refitolero y Juan el Evangelista guarda del ganado, la provisoría era Santa Marcela, Santa Marta la enfermera, laborera Santa Inés y el arcángel San Gabriel el provincial, San Acado y compañeros junto al ángel de la guarda custodiaban el convento salvándolo cuando los comuneros fueron a robar en él"<sup>209</sup>.

Entre tan pintorescos sucesos, las monjas se agrupaban en cofradías devotas poniendo como patrona a sor Juana o vestían a sus santos de devoción con oraciones (cada prenda de vestir se confeccionaba simbólicamente con un número determinado de oraciones, los colores se marcaban también con unos rezos concretos). A pesar de tan abigarrado panorama de preferencias dentro del santoral, la centralidad de devociones típicamente franciscanas, La Inmaculada o las festividades de la Cruz entre otras, quedaban bien significadas mediante aquellas cofradías piadosas en las, que como he dicho, se agrupaban las monjas"<sup>210</sup>. El santoral habitaba en el convento, se vivía y consumía por las monjas. Extravagancias aparte, creo que estos datos así lo ponen de manifiesto.

A partir de estos datos enlazamos con el segundo aspecto de este apartado ¿Impregnan las comunidades religiosas a su entorno físico y social de los contenidos devocionales y espirituales generalizados en su orden regular?

Dejando para el próximo epígrafe la imantación devocional que ocasionalmente pudieran despertar ciertas reliquias, imágenes o religiosas/os de las comunidades, si es digna de ser mencionada la influencia de la orden de los frailes Menores en el elenco advocacional del territorio madrileño, en su Tierra y arziprestazgo. Partimos, claro está, del ya expresado predominio de la implantación francisca, el cual a su vez ha de ser matizado con la descompensación numérica que afecta a los centros femeninos, seis en total, en detrimento de los masculinos, sólo uno. Ello es importante dado que la proyección externa de las casas femeninas (hagamos una excepción con la de Cubas bajo el abadiazgo de sor Juana) estuvo drásticamente limitada por el encierro y la exclusión de la predicación. Los frailes, en cambio, investidos de capacidades sacerdotales, buenos predicadores y completamente dueños de sus movimientos fuera de las paredes conventuales, tenían todas las armas de aculturación devocional a su servicio. Las huellas de esta acción aculturante de las masas en materia de devociones, ya lo vimos, permanecen indelebles en las cofradías de la Vera Cruz o de la Sangre de Cristo que fueron organizadas en aldeas como Leganés, Getafe, Boadilla, Polvoranca y, es posible que también en Vicálvaro; en los humilladeros y calvarios que jalonan los espacios inmediatos de algunas aldeas como Leganés, Getafe, Vicálvaro y Griñón; en la propia selección local de festividades, Barajas por ejemplo celebraba por devoción todas las fiestas de la Cruz. Finalmente, para mayor ejemplificación, no es en absoluto despreciable el dato de que la Cruz, símbolo del sufrimiento redentor de Cristo, sea el atributo con el que la niña Inés ve a la Virgen en sus apariciones de Cubas; Que lo momentos esenciales en la vida de sor Juana de la Cruz, nacimiento, toma de hábito y muerte, se sitúen en el día de la invención de la Santa Cruz; o que el crucifijo casualmente hallado por un labrador en Griñón, Pedro Gómez Rebollo, suscite la apertura de un nuevo ciclo taumatúrgico local en la segunda mitad del siglo XVI.

No menos conexión con el influjo franciscano tuvo el culto a la Inmaculada Concepción. Bajo la directa responsabilidad de la orden de los frailes Menores se puede decir que en el siglo XV esta devoción está arraigada. La propia villa de Madrid mostró su precocidad en la erección del culto mediante la figura de un voto público contraído en 1438 con ocasión de una pestilencia. Ya entonces el pueblo, las autoridades civiles y el clero regular de la Villa se comprometieron a fundar una cofradía en honor de este misterio mariano y a celebrar solemnemente y con perpetuidad su fiesta el 8 de octubre. Aunque en el acta que da constancia del voto las personas implicadas declaran actuar "de su propia voluntad, sin inducimiento ni premia alguna por pura devoción"<sup>211</sup>, no se debe pasar por alto que la solemne promesa se hace en la iglesia de San Andrés y allí estaba "el honrado religioso maestro en filosofía fray Alonso de la orden de San Francisco", quien después de pronunciar un sermón divulgó el voto. Se viene considerando que este fue el primero de la larga secuencia de votos immaculistas que pronunciaron numerosas ciudades hispanas. Al de Madrid sucedió el de Villalpando, villa de clara influencia franciscana. La vinculación de la orden del "poverello" con este misterio mariano, su defensa dogmática y propagación devocional, ni mucho menos se reduce a estos dos ejemplos, se contrasta ampliamente en una tradición que parte del siglo XIV y se perpetúa desde el reconocimiento del dogma hasta nuestros días. Si los dominicos llevaron el estandarte de la devoción del Rosario, el de los franciscanos llevó los colores immaculistas<sup>212</sup>.

Del arraigo de la aludida devoción concepcionista en la Tierra de Madrid nos dan cuenta algunas advocaciones constatadas. Al menos cinco aldeas tenían una o su única ermita con este título: Carabanchel, Móstoles, Getafe, Pozuelo de Aravaca y Las Rozas. No se conocen las fechas de origen, lo que sí es seguro es que todas ellas están en pie en el último cuarto del siglo XVI. Por estas fechas la ermita de la Concepción de Getafe era la más visitada de las varias que poseía, estaba cerca

del pueblo y tenía una buena casa que se había hecho de limosnas ya que no tenía rentas ningunas. Antes de llegar a ella se localizaba un calvario (interesante binomio de filiación franciscana). Sabemos también que muchas personas hacían decir en ella algunas misas entre el año. Interesante, sin duda, este puñado de referencias que nos dan los testigos que responden a la encuesta de las RRTT. En otro pasaje de su informe hablan de la "muy antigua costumbre y devoción en especial en la víspera de la Concibción"<sup>213</sup>.

El ejemplo del voto inmaculista de Madrid fue secundado en las aldeas de Carabanchel, Fuenlabrada y Rejas. Queda en incertidumbre la causa detonante del compromiso en Carabanchel y Rejas; en Fuenlabrada, en cambio, testimonios de la época dejan ver que fue promovido por pura devoción.

Estos contenidos han de tomarse como lo que son, unas breves pinceladas sobre lo que debió ser el influjo real de los frailes Menores en nuestras tierras y del cual sólo nos han quedado someros indicios. Poco más se puede matizar la cuestión en términos cronológicos, pues si conocemos unos datos válidos para para el último tercio del siglo XVI, no se nos han precisado en las fuentes su origen. Para terminar, cabría preguntarnos por la procedencia de estos apóstoles de la pasión de Cristo y de la Inmaculada Concepción de su madre ¿Dónde y cómo se entablan los contactos frailes-fieles? ¿Se guían las poblaciones aldeanas por pautas emulativas de la Villa? ¿Se impregnan allí de estas devociones al prestar oído a las palabras de los frailes? ¿O son más bien éstos los que en sus desplazamientos dejaban sembrada la semilla? ¿Qué papel tuvo el convento de Pinto? ¿Hubo reparto de zonas de influencia entre los conventos de Madrid y Pinto?. No cabe duda que la señalada uniformación de exponentes devocionales es el resultado de la acción pastoral de los frailes franciscanos. El encuentro y los contactos mantenidos entre éstos y las gentes de las aldeas se verificó por todas las vías señaladas, hubo contactos en la Villa, hasta

donde los aldeanos se desplazaban con frecuencia, y los hubo en las aldeas dados los frecuentes desplazamientos de los frailes. En cuanto al reparto de zonas de influencia entre los frailes de la Villa y los de Pinto ningún testimonio nos ha quedado salvo la dependencia que de éste último tenían los conventos de Grifón y Cubas.

### 3.4.2. Santos, reliquias e imágenes en la proyección social de los conventos

Bajo este enunciado paso a exponer algunos ejemplos, tres en concreto, a través de los cuales se habrán de contrastar los siguientes aspectos: presencia, modos de generación/adquisición, uso y consumo de imágenes sagradas, reliquias o santos surgidos de las propias comunidades estudiadas. Se pretende también comprobar las estrategias que en materia de objetualidades sacras siguieron los centros conventuales de nuestro entorno, si ampliaron la oferta cultural con sus propios mecanismos de generación o si trataron de apropiarse o capitalizar tendencias devocionales emanadas de otras instancias de la sociedad. Para ello utilizaré como modelos de referencia los conventos de Rejas, Pinto y Cubas, los cuales hasta donde la memoria histórica nos ha legado presentan características claramente diferenciadas entre sí.

Comencemos por el convento de Nuestra Señora de la Salutación de Rejas. La información que sobre él tenemos procede de cronistas locales como Jerónimo de Quintana quien, movido sin duda por el eco e interés social que suscitaban estas imágenes, siempre que refiere la historia de los institutos religiosos de la Villa cierra su exposición con una enumeración comentada de las imágenes más notables que albergaban sus muros. Estas informaciones conllevan un lastre importante pues, aunque podemos muy bien otorgarles veracidad en lo que atañe al valor social que

se atribuía a las imágenes o a sus lugares de emplazamiento dentro de los centros religiosos, adolecen de precisión cronológica. Quintana escribió durante las primeras decenas del siglo XVII y las cronologías medievales no aparecen en él muy definidas; el cuándo es una cualidad accesoria en lo maravilloso taumatúrgico asociado a estas imágenes. Esta es una de las conclusiones a las que inducen sus lecturas. Con las dificultades señaladas, he tratado de aprovechar los contenidos que nos legó.

Recoge este autor cuatro imágenes del convento de la Salutación de Rejas, muy devotas todas ellas aunque no en igual plano de preeminencia. El mismo deja constancia de la jerarquización en orden de importancia por la extensión que dedica a la explicación de cada una de ellas. Eran las imágenes de Nuestra Señora de Constantinopla y las de la Misericordia, la Asunción o de la Bóveda, y la de la Encarnación. Las dos primeras integrantes de la cuaterna remontan su presencia en el convento a la etapa en la que éste estuvo radicado en Rejas y, aunque alcanzan carta de residencia dentro de la comunidad en fechas diferentes, ambas se acomodan a algunas características comunes.

En efecto, estas imágenes nos muestran una modalidad de adquisición, posesión y uso de objetualidades sacras potencialmente milagrosas y taumatúrgicas que difieren de las verificadas en los santuarios de radio local y comarcal. Eso sí, unas y otras no son más que expresiones, adaptadas al registro social en el que nacen, de una realidad constatable, es decir reflejan el valor social atribuido a ciertos iconos aureolados por la leyenda piadosa e investidos de potencia sobrenatural. El tema en este caso se circunscribe a cuándo, de qué forma y al servicio de qué intereses se relanza la fama de las imágenes conventuales y su aludida calidad sobrenatural.



La imagen de Nuestra Señora de Constantinopla era una de las dos representaciones pictóricas que el ermitaño napolitano Juan Marín mandó hacer de la imagen de bulto que le había acompañado durante su retiro en el desierto de Constantinopla. A estos orígenes eremíticos se remontó la historia piadosa de la imagen, luego repetida en distintos medios conventuales, el de Rejas uno de ellos. La imagen contaba, pues, con una digna y llamativa fundamentación legendaria ambientada en parajes desérticos dominados por infieles, turcos y moros, y jalonada de espectaculares intervenciones sobrenaturales gracias a las cuales el ermitaño se había salvado de la inquina bárbara. Colgada por él en un poste de piedra a la entrada de su cueva, la imagen irradiaba una luz cegadora que deslumbró la compañía de soldados que iba a prender al piadoso anacoreta napolitano; reforzada la dotación soldadesca se inició un nuevo ataque contra el personaje mencionado y los que con él estaban allí atraídos por su virtud y la fama milagrosa de la talla. Una vez más, la imagen fue colocada en la puerta de la cueva y de tal modo se creció que bloqueó la entrada, volvió a cegar con su luz los ojos de los agresores turcos a los que se volvían los tiros y saetas que ellos mismos disparaban hacia la cueva.

No terminaron aquí las vicisitudes de la imagen. Determinó el ermitaño de Nápoles retornar a su tierra y allí ordenó la composición de dos retratos de la talla. Uno lo envió a Roma y el otro lo dejó en una iglesia de canónigos regulares. Los avatares bélicos en que se vio envuelto Nápoles llevaron a la ocultación de la imagen y sesenta años después en el mismo sitio se levantó un convento de frailes jerónimos. Se había perdido ya toda noticia de la representación pictórica mariana que se escondía en las caballerizas del cenobio. A partir de aquí se desencadena el proceso maravilloso de su recuperación. En él aparecen los elementos clásicos del género, manifestación de signos acústicos, música, y luminosos como el resplandor y claridad. Los mozos de mulas son los que primero se aperciben de estos signos, lo comunican varias veces al prior quien no da crédito a sus palabras, pero ante la

insistencia envió a dos frailes ancianos que terminan por certificar la evidencia del suceso, pues al entrar en las caballerizas oyeron a los ángeles cantar maitines. Fue requerida la presencia de la autoridad civil y es aquí cuando entra en escena Rodrigo de Luján, funcionario del rey en Nápoles. Ordenó éste cavar en el lugar en el que se habían oído las músicas y allí encontraron, envuelta en un lienzo, la imagen. A partir de aquí se desata, según la tradición, un típico conflicto de apropiación de imágenes entre dos comunidades, los canónigos regulares que habían fundado nueva casa en el lugar y conservaban recuerdo de la imagen aunque no había noticia de donde quedó escondida, y los jerónimos que a su vez entendían que la imagen era suya. Hubo sobre el caso grandes diferencias por tiempo de cuatro años y entre tanto Rodrigo de Luján se reservó la custodia del cuadro "y fue de modo que interpuniendo la autoridad de su persona traxó cómo de consentimiento de los litigantes viniese a su poder"<sup>214</sup>.

Vemos reflejados en estos hechos una estructura semejante a la de muchas de nuestras leyendas marianas. Una imagen milagrosa muy venerada, activa en contextos de persecuciones infligidas por infieles que en un momento de inestabilidad bélica es ocultada. Con los años, ya calmada la situación, reaparece por su propia voluntad, el hallazgo no es casual la imagen emiten signos inequívocos de sacralidad con los que llama la atención de sus descubridores. El desenlace de las secuencias finales varía en este caso. No es una virgen con vocación comunitaria como aquellas que glosan las leyendas de apariciones, la de Valverde de Fuencarral es un ejemplo. La propiedad de Nuestra Señora de Constantinopla es más restringida ya que se la disputan dos conventos y puesto que la imagen no da a conocer su deseo de permanencia con uno u otro, no se presenta objeción divina a lo que inicialmente fue una apropiación de signo más restrictivo aún, un funcionario regio dispuso de ella y la dio a una hija que iba a profesar como monja en un convento del perímetro rural de Madrid.

La Virgen que llamaban de la Misericordia era una imagen exenta de piedra "con el ropaje a lo gitano de lo mismo con su niño en brazos, de estatura de una mujer, bellísima y de hermosísimas facciones, los ojos elevados al cielo". Tenía de común con la anterior el haber sido llevada al convento con "otras cosas de precio de su dote" por una dama de la emperatriz doña Isabel mujer de Carlos V, llamada doña María de Flandes, "a quien su magestad cesárea la dio (la imagen) por dádiva de mucha estima al despedirse para tomar el hábito estando este monasterio en Rejas a los principios de su fundación"<sup>215</sup>.

En uno y otro caso las imágenes son parte integrante de la dote conventual de sendas monjas. Sabiendo, por lo demás, la lógica que preside estos bienes, tanto la pintura como la talla, debieron en un principio estar destinadas al uso devocional privado de Jerónima Luján y María de Flandes; al final de sus días, con el resto de los bienes materiales que aportaron como dote, pasarían a ser propiedad de la comunidad de monjas. He aquí dos exponentes de cómo el consumo privado de objetos sagrados estuvo asociado a ciertos grupos socialmente preeminentes, de cómo su disfrute es uno de tantos privilegios de clase. Por poner un ejemplo asimilable al de doña María de Flandes beneficiada por su señora la emperatriz con una imagen mariana, recordemos que también la reina Isabel la Católica recompensó a ciertas damas de su servicio privado con la donación de objetos de culto así como con lienzos e imágenes de tema religioso<sup>216</sup>.

La diferencia que separa estas imágenes de uso particular entre individuos o colectivos reducidos y aquellas otras que despiertan la devoción de sectores de población más amplios tiene como frontera divisoria, la mayor parte de las veces, no sólo la naturaleza del edificio o parte del edificio en el que se ubican, sino la constatación de fenómenos de signo sobrenatural asociados a la imagen en sus más variadas vertientes: relatos de origen jalonados de signos extraordinarios,

capacidades taumatúrgicas, etc. Una vez manifestados estos signos se hace preciso difundirlos, que sean de dominio público y fama común entre las gentes. Estos fenómenos, ininidad de veces constatados en imágenes y ambientes sociales de la más variada procedencia, son los que revalorizan las imágenes y provocan la socialización de sus cultos. Bien es cierto que fenómenos de este tipo son espontáneos e imprevisibles en sus secuencias iniciales de manifestación, pero no lo es menos que en muchos de ellos las circunstancias concomitantes que los acompañan en estos primeros momentos, nos desvelan la oportunidad, si no el oportunismo, con que hacen acto de presencia. Esto, precisamente, es lo que trato de evidenciar con las imágenes del convento de Rejas.

Queda argumentado un primer período coincidente con la existencia de las dos monjas y la ubicación del convento en Rejas. Durante estas etapa las imágenes llevan la etiqueta de una posesión individual. La de la Misericordia más convencional que la de Constantinopla, pues carecía de fundamentación legendaria, una vez desaparecida su usufructuaria doña María de Flandes, cae en el olvido. "Estuvo en el cofre en que se llevó guardada muchos años", nos dice Quintana. Entra de esta manera en un estado larvario asimilable a los períodos de ocultación que se reflejan en muchas leyendas de origen. La recuperación cultural de esta imagen, ahora con cualidades renovadas, pasará sintomáticamente por unas circunstancias tejidas con el hilo de lo sobrenatural. No menos interesante es la identidad de la persona mediadora, una hija de los patronos del convento, y el contexto ocupacional en que la monja se encuentra, "hacía oración a Nuestro Señor por el remedio de una hermana suya que se trataba de dar estado". En esto se le apareció la imagen diciendo, "sácame de aquí, que es voluntad de mi Hijo". Dos veces más se repitieron los hechos y a la tercera le dijo la Virgen a la monja que el casamiento de su hermana se haría con brevedad y así fue. El paso siguiente era dar a conocer la nueva y trasladar a un lugar adecuado la revalorizada talla.

Si damos crédito a las palabras de Quintana en muy poco tiempo, cuestión de pocos días si es que llegaron, los sucesos alcanzaron amplio eco fuera del convento. En el acto de traslación a la iglesia del convento intervinieron doce caballeros "y no podían según era el peso". Durante nueve días estuvo expuesta en la iglesia conventual "siendo el concurso de la gente del lugar y de los circunvecinos tan grande que no se podían cerrar las puertas". Al parecer, la imagen de la Misericordia hizo no muchos, sino infinitos milagros. Pidió el pueblo que la dejaran fuera, mas "no se hizo por la poca capacidad del templo y por no dividir la devoción que el lugar tenía a nuestra señora de Constantinopla"<sup>217</sup>.

Los datos quedan expuestos, veamos antes de efectuar las recapitulaciones oportunas qué tipo de connotaciones nos aporta la tradición de la imagen de Constantinopla, una vez deja de estar vinculada a Jerónima Luján. No necesitó ésta de más avales legendarios que la justificasen. El relato de su origen celosamente conservado en el convento tenía de por sí suficiente peso. De hecho, por muy milagrosa que fuese la imagen de la Misericordia había de doblegarse a la antigüedad y preeminencia del icono oriental. Nuevos indicios ilustran el papel atribuido a la imagen en la estrategia de captación de beneficios del convento. El propio Papa, según la tradición, otorgó algunas prerrogativas al icono mariano. Sucedió cuando Rodrigo de Luján envió la tabla a España. A su paso por Roma el Papa le concedió "innumerables gracias entre las cuales dicen fue, que quien muriese sin herederos cien pies a la redonda de la capilla donde se colocase lo fuese nuestra Señora".

De hasta qué punto Nuestra Señora de Constantinopla fue identificada con la comunidad de clarisas que la tutelaba y se convirtió en su mejor carta de presentación, da indicio el hecho de que a partir de un momento difícil de precisar pero con toda seguridad posterior a su traslado a la Villa, el convento sea

denominado entre los vecinos de Madrid con el nombre de esta Virgen<sup>218</sup>. Quintana recoge en el epígrafe dedicado a las monjas de Rejas la doble denominación y este cronógrafo local, como sabemos, publica su obra en 1629, fecha en la que ya estaba consumado el cambio de nombre entre el común de las gentes. El caso no era singular y con frecuencia el pueblo denominó las instituciones religiosas no con la advocación oficial sino con la de otros interlocutores divinos más populares que se hallaban representados por imágenes o reliquias de devoción. Un ejemplo de ello, sin salir de nuestro ámbito de estudio, es la dualidad de advocación de San Jerónimo apelado también de Santa María del Paso, o la propia parroquial de San Andrés denominada de San Esidre en documentos del siglo XV porque allí estuvieron custodiados los restos del santo durante mucho tiempo. El detalle aparentemente anecdótico expone de forma clara la reordenación de preferencias que tenía lugar en la mentalidad religiosa de las colectividades prescindiendo de todo título canónico. Todo indica, pues, la notoriedad que aporta la Virgen al convento y la claridad de criterio con la que las propias monjas deciden no lesionar este sólido prestigio con una imagen, en cierto modo advenediza y de menor lustre legendario. La Virgen de Constantinopla se veneraba en una capilla del convento y cuando el pueblo pidió que dejaran fuera la imagen de la Misericordia no accedieron las monjas, como ya he señalado, por la poca capacidad del templo y por no dividir la devoción que el pueblo tenía a la primera.

La crónica consultada deja al descubierto detalles valiosos. Hemos visto reflejada la iniciativa de "sacar" la imagen de la Misericordia a la iglesia; o al pueblo pidiendo que la dejaran "fuera". Se detecta en estas palabras una gradación espacial que afecta a los conventos y que tiene inmediatas consecuencias en los usos sociales de sus dependencias. Por un lado, la iglesia abierta a los fieles y, por otro, el resto de las estancias conventuales de acceso restringido a las monjas y a muy pocas personas más (visitadores de la orden, confesores, capellanes, el médico...).

Cada una de estas secuencias espaciales conlleva consumos diferenciados de las imágenes y demás objetos sagrados. Una afecta exclusivamente a las monjas y su uso privado; La otra implica una socialización de los objetos sagrados conventuales actuando como expositor. El paso hacia afuera de una imagen no es una acción gratuita, no lo es en sus causas ni se pretende que lo sea en sus consecuencias. Se trata de captar devotos que pueden pasar a ser benefactores del convento y de ganar prestigio, santificar el lugar y hacerlo atractivo a las futuras candidatas a monjas y a sus propias familias.

Desde esta perspectiva, el cuándo de ese salto hacia afuera de las imágenes no se puede precisar. No he podido documentar el momento exacto en el que la imagen de Constantinopla pasa a la iglesia del convento. Pero sí conocemos con bastante seguridad que la de la Misericordia ocupó un lugar de la iglesia durante nueve días en una fecha en la que el convento ya está instalado en la Villa. Por entonces y con anterioridad también, una capilla de la iglesia conventual sujetaba en su pared el cuadro de Nuestra Señora de Constantinopla. Estamos situados, pues, en la villa de Madrid y sobrepasamos la segunda mitad del siglo XVI. Tiempo y lugar en el que la concurrencia de centros de iguales características hacía necesario el uso de estas armas de prestigio en un convento recién instalado en la Villa aunque su fundación fuera anterior. Habida cuenta de la adhesión social que generaba toda manifestación de tipo sobrenatural hacia la imagen o reliquia que las producía, el éxito estaba garantizado. Fenómenos de este tipo protagonizados por los centros religiosos regulares en sus estrategias de captación clientelar estuvieron a la orden del día durante la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII. El milagro y cualquier clase de signos que rezumaran sobrenaturalidad divina se revelaron como eficaces instrumentos de captación social lloviendo en este sentido ofertas y contraofertas de signo vario<sup>219</sup>. Mientras el convento de la Salutación estuvo en Rejas, no fue perentoria la necesidad de potenciar y diversificar la oferta de

instancias sobrenaturales, este no era signo especialmente acentuado por los tiempos.

Hemos visto una muestra del uso de las imágenes efectuado en una comunidad femenina que pasó por dos emplazamientos, rural el primero, urbano el segundo. Pasemos ahora a considerar las características propias de otra comunidad, esta vez masculina y definitivamente rural. Del convento de Pinto, al que me estoy refiriendo, muy poco es lo que se puede decir, apenas unos cuantos datos transmitidos por el cronista Pedro Salazar, quien publica su obra en 1612 por lo que, una vez más, las noticias de esta naturaleza se difuminan hasta dejar de existir a medida que descendemos por el siglo XVI y nos adentramos en la Edad Media. Con las limitaciones propias, nos hace saber Salazar que también las reliquias y otro tipo de señuelos devocionales estaban presentes en el convento de los hermanos menores de Pinto.

La sacristía guardaba entre sus paredes una cruz grande en la cual estaban incrustadas o depositadas en alguna oquedad, "otras reliquias de mucha veneración"; además conservaban un fragmento del "lignum crucis". Si tomamos en consideración el período cronológico que me he propuesto estudiar, estas reliquias llegan al convento en fechas tardías y lo hacen de mano del marqués de Caracena, señor de Pinto. A él se las dio su suegro, Francisco de Mendoza, primer marqués de Almazán y embajador de Felipe II en Alemania.

En la capilla mayor de la iglesia había dos cabezas de las Once Mil Vírgenes y "un altar privilegiado que con cada misa que en él se dice se saca un ánima del Purgatorio"<sup>220</sup>. Damos por supuesto que cuando Salazar no refiere ninguna imagen autora de portentos es porque o no debió existir (raramente escapa a la fama pública este tipo de fenómenos) o no quedaba recuerdo de ella. Por lo demás, la presencia de reliquias se ajusta al signo de los tiempos. La contrarreforma trajo consigo un



auge sin precedentes de la veneración de reliquias. Aunque los obispos conciliares de Trento en la 25 sesión instaban a los clérigos a que instruyesen a los fieles en este punto, los ataques protestantes tuvieron mayor efecto. Así, a pesar de la cautela que recomendaban las jerarquías de la Iglesia, se registró en Europa el mayor trasvase de reliquias desde países protestantes a los católicos que ha visto la historia. Las reliquias se convirtieron en instrumentos de ortodoxia y se trasladaban para evitar las profanaciones de los herejes<sup>221</sup>. Surgieron así las lipsanotecas o colecciones de reliquias, algunas, como la que reunió Felipe II en el Escorial, de magníficas proporciones<sup>222</sup>.

A la luz de los datos recopilados, siempre, eso sí, con la oportuna prudencia, ya que pueden quedar fuera otros contenidos no recogidos por Salazar, el panorama reinante en el convento de Pinto presenta algunos matices diferentes de los observados en Rejas. Las reliquias son objetos sagrados que despiertan veneración, sin embargo en estas fechas, las mismas por las que las monjas de Constantinopla hacía voz pública de la manifestación de prodigios y milagros surgidos de algunas de sus imágenes, en Pinto no se habla de milagros ni apariciones. Utilizan, en cambio, las indulgencias asociadas no a la visita de tal o cuál imagen o reliquias, sino al encargo y celebración de misas por los difuntos.

Ante estas evidencias planteo como hipótesis de trabajo que el recurso a lo maravilloso taumatúrgico asociado a imágenes de devoción manifiesta distintos grados de intensidad según nos situemos en comunidades regulares femeninas o masculinas, rurales o urbanas. Al menos en nuestro caso en el que vemos representadas las distintas ramas de la familia regular franciscana, se observa cómo para las monjas, limitadas en sus capacidades de proyección exterior (clausura, exclusión de las funciones sacerdotales) se hace más imprescindible favorecer este tipo de señuelos devocionales. Los frailes, en cambio, ubicados en un medio rural

en el que no encuentran competencia de otros establecimientos estables y seguros de su influjo social, no tienen necesidad de potenciar este tipo de fenómenos. Se resguardan, eso sí, en la eficacia salvífica de las indulgencias, supeditadas por más señas a la ofrenda de misas que ellos mismos administran y celebran. Volveré a retomar más adelante esta hipótesis de trabajo una vez comentadas las particularidades que en esta materia presentó el convento de Cubas, singular por varios motivos.

Hasta ahora se ha comprobado el protagonismo activo de los sectores privilegiados de la sociedad en la adquisición de imágenes religiosas o reliquias y su posterior donación a los centros conventuales con los que de una u otra forma se vincularon. Frente a estos ejemplos, el caso de Cubas da pie a otro tipo de consideraciones ya señaladas en la introducción del capítulo. El convento como se sabe, hunde sus cimientos en el solar de las apariciones marianas. A partir de este dato hemos de cuestionarnos en qué medida las órdenes religiosas y en particular ciertos conventos trataron de apropiarse en su beneficio el sustrato más notable de las devociones locales. Pero no termina aquí el comentario que suscita esta comunidad de monjas. En el interior de sus muros germinó la santidad en carne y hueso y lo hizo en la persona de una monja, sor Juana de la Cruz, caso notable en su época y por varios motivos interesante para el historiador.

Acometamos la primera de estas dos cuestiones ¿La fundación del convento de Santa María de la Cruz de Cubas encubre con su emplazamiento la voluntad de adaptarse en beneficio propio un punto esencial de la topografía sagrada de la aldea? Repasemos una vez más los hechos anteriormente relatados evitando las conclusiones precipitadas. Para empezar no se debe pasar por alto que la comunidad de terciarias de la aldea tiene su origen en un beaterio y que éste se define como una agrupación de mujeres que conducen sus pasos al margen de toda regla

canónica. Se hace difícil admitir que estas mujeres actuaran con una idea preconcebida cuando decidieron instalarse junto al santuario, más bien diría que su presencia en el lugar constituye una faceta más de la devoción laica hacia la Virgen allí aparecida. En absoluto controlaban los resortes de poder necesarios para capitalizar y administrar en su provecho la corriente cultural que se estaba desatando. No deja de ser cierto, sin embargo, que el instalarse junto a la ermita de la Virgen pudo indirectamente granjearles algún beneficio en forma de limosna. Todo depende de las labores que desarrollaran en el santuario y del grado en que su presencia se viera a él vinculada.

Para la comprobación de este último supuesto, bien puede servirnos como guía la serie de milagros atribuidos a la Virgen de la Cruz, todos ellos puntualmente registrados en actas notariales. Hasta donde llega mi conocimiento sobre el tema de los milagros, puedo afirmar con seguridad que raramente se excluye en la redacción de estos sucesos ningún ritual ni personaje alguno realmente implicados en el desarrollo de la secuencia milagrosa. Varios pudieron ser los papeles de los que intervinieron en estos hechos milagrosos, beneficiarios, inductores, testigos... Pues bien, en ninguno de los relatos disponibles de este género queda recogida la figura del beaterio ni la de sus integrantes. Las autoridades locales y el clero secular son las únicas autoridades gestoras del proceso de recopilación de los milagros; ninguna de las dádivas que ofrecen los beneficiados de una acción milagrosa atribuida a la Virgen, se desvía hacia beatas algunas. He de decir que la base de observación la constituyen 64 milagros cuyas fechas extremas son 1449 y 1485. Otros cuatro milagros completan la relación pero su cronología escapa al período en el que previsiblemente pudo estar vigente el beaterio<sup>223</sup>. Desde mi punto de vista, estos datos evidencian lo ya anunciado en la párrafo anterior, no ha lugar creer que las beatas se guiasen por unas estrategias de apropiación o capitalización del culto. A lo sumo encontraron en el santuario una sombra protectora en la que arroparon sus

sentimientos religiosos.

Más adecuado parece plantear el interrogante a propósito de la constitución del convento ¿Figura en la comunidad el deseo de erigirse en tutora de la devoción mariana adscrita al santuario de Santa María de la Cruz? Disponemos de varios elementos de juicio. El primero lo encontramos en que la fundación del convento, pese a las reargumentaciones posteriores que se dieron en él, no es consecuencia directa de las apariciones ni de la subsiguiente floración de milagros. Su origen ha de conectarse, en cambio, con el precedente beato y la propia dinámica evolutiva que marcaron los tiempos a este tipo de agrupaciones de mujeres piadosas muchas de las cuales dieron se institucionalizaron bajo la fórmula de una regla haciendo los votos canónicos, incluido el de clausura.

Segundo elemento. Una vez consagrado el paso anterior, sin que mediase ningún tipo de legitimación milagrosa, es cierto que la comunidad se apropia del único signo visible que como reliquia queda de las intangibles apariciones, es decir de la Cruz con la que la Virgen se manifestó a la niña Inés. La ermita pasa a ser iglesia del convento y en su interior, en el crucero, queda depositado este signo, justo en el lugar en el que decían se había posado la Virgen<sup>224</sup>.

Tercer elemento. El desarrollo cronológico de los milagros parece tocar a su fin en 1485, fecha en la que ni una sola referencia se dedica a las monjas terciarias ¿Cómo se explica esto? Simplemente, el convento no había sido constituido, es la razón más probable, o las monjas, de estar ya instaladas, no intervinieron lo más mínimo en los sucesos que estaban aconteciendo, algo difícil de creer teniendo la Cruz de las apariciones en el centro de su propia iglesia.

Cuarto elemento. A partir de 1485 el ciclo milagroso iniciado en 1449 pierde

vigor hasta casi extinguirse. Únicamente se anotaron cuatro milagros más a modo de epílogo. Estas son sus fechas: 1515, 1549, 1556 y 1600. Esta reducida secuencia encierra importantes connotaciones cualitativas. Los tres primeros milagros están datados en una época en la que el convento estaba funcionando. Prueba irrefutable de ello es que en el milagro de 1515 de las cuatro líneas que dan cuenta de los hechos, una se dedica a aclarar que era vicario de la casa el padre fray Luis de Carcamo; en el segundo milagro, más extenso en su desarrollo narrativo, no se omite que "acaesció siendo abadesa del convento Martina de San Miguel"; en el tercero, la abadesa y el vicario conceden licencia a una enferma para penetrar en el convento y algunas monjas personalmente la ayudan a encaminarse hacia la imagen de la Virgen y la Cruz. Una vez curada, se nos dice que hubo gran regocijo en el monasterio. Confirman estos detalles lo que expuse anteriormente, la existencia del convento es un hecho suficientemente significativo como para que de una u otra forma se vea reflejado en las actas de los milagros; si nada se dice de él es que no estaba formalmente constituido. Este criterio arroja luz sobre la fecha en que las beatas pasaron a monjas y en 1485 el cambio no se había producido aún. Quiere ello decir que el convento no se beneficia de la etapa devocionalmente más activa del santuario, de aquellos años iniciales en que los milagros refrendaban y al tiempo estimulaban la devoción mariana de Cubas. ¿Qué pasó después? Una vez constituido el convento, el culto parece declinar y así lo demuestra la cronología del acervo de milagros acumulados. ¿Fueron incapaces las monjas o simplemente no estuvieron interesadas en administrar y potenciar mediante la apertura de nuevos ciclos taumatúrgicos el legado devocional que habían recibido? Más que incapacidad creo que hay que hablar de desviación del foco de atención hacia otro exponente de santidad, sor Juana de la Cruz abadesa de la comunidad femenina de la aldea.

Esta desviación, fortuita a nuestros ojos aunque no sea así para los biógrafos de la santa y cronistas de la orden seráfica que ven en ella la providencial

restauradora del orden conventual, impide observar en todas sus consecuencias la dinámica de comportamiento cursada en este caso por un convento que además de pertenecer a la familia franciscana era femenino. Sugiero retener en nuestra memoria estas dos nociones, orden franciscana y conventos femeninos porque sobre ellos, de forma genérica, quiero proyectar la cuestión arriba planteada, ¿se caracterizaron las órdenes mendicantes por una acaparación de centros de arraigada devoción popular? De ser así ¿era indiferente el carácter masculino o femenino de las comunidades que estratégicamente se situaban en estos enclaves? Los intereses de las órdenes religiosas, nos dice W. A. Christian, sobre todo aquellas más vinculadas a Roma o más centralizadas (dominicos y franciscanos entre otras) no estaban directamente relacionadas con los santuarios. Excepto cuando administraban un santuario particular, les era más útil a estas órdenes presentar como guías divinas no a figuras limitadas, no a imágenes específicas en un lugar específico, sino más bien tener un símbolo generalizado con representaciones en lugares diferentes<sup>225</sup>. No falta razón a las palabras del antropólogo norteamericano, sin embargo dejan en zona de penumbra la casuística de esos supuestos en los que las órdenes administraban santuarios. En el contexto de Castilla la Nueva, la orden franciscana ocupó en la primera mitad del siglo XV algunos enclaves de notable eco devocional, como Nuestra Señora de la Salceda, Santa María del Castañar, Nuestra Señora de los Angeles de Escamilla o Nuestra Señora de la Oliva. En todas ellas se instalaron centros regulares con un marcado acento eremítico estrechamente asociado al movimiento de la observancia<sup>226</sup>. Estas circunstancias y la cronología de las fundaciones me llevan a pensar que son un caso particular no generalizable al conjunto de las casas conventuales de los frailes menores instaladas en Castilla la Nueva. El tema obviamente exigen un estudio detallado que rebasa los límites de esta exposición.

Ciertamente, no se ha hecho un seguimiento del tema aunando coordenadas

de tiempo y espacio en el panorama de las órdenes religiosas, particularmente en las mendicantes que son las que ahora me interesan. Sólo algunos indicios nos hablan de un interés acaso más acusado en la orden de Predicadores por capitalizar, mediante la erección de un convento, ciertos santuarios de fama devocional arraigada. La ermita de Atocha, sin ir más lejos, hacia 1523 es asimilada por el convento dominico así intitulado. También en la ermita de Nuestra Señora de Valverde se acabó instalando una comunidad dominica, pero a finales del siglo XVI.

Un estudio reciente pone de manifiesto en Andalucía que la orden dominica, allá por la segunda y tercera década del siglo XVI, respondió a un plan detallado de capitalización de las creencias devocionales populares. Como prueba se aduce la fundación de tres conventos masculinos, Nuestra Señora de Guadalupe de Baena, los Santos Mártires de Córdoba y Santo Domingo de Escalaceli también en Córdoba, erigidos todos ellos sobre "locus" depositarios de tradiciones piadosas que estimulaban la atención de los fieles. También por estas fechas la orden de Predicadores se "apropió" del culto a la Virgen de Villaviciosa en el santuario de la Fuensanta<sup>227</sup>. La secuencia cronológica de los hechos reseñados coincide con la fundación del convento de Atocha en Madrid, lo cual confirma que la tendencia observada en suelo cordobés tuvo contestación en ámbitos diferentes de Castilla. Merecería la pena contrastar más ampliamente estos datos en contextos geográficos diversos, recogiendo las actitudes sincrónicas que respecto al tema de las devociones populares manifestaron las otras órdenes religiosas mendicantes. De confirmarse, como en estos casos, el predominio de los dominicos en esas actuaciones de apropiación y gestión de lugares de interés devocional colectivo frente a la orden los Menores, su gran rival, significaría acaso un intento de penetración en la vena popular por parte de aquellos que tradicionalmente habían tenido en el estudio su función primordial<sup>228</sup>.

De las tendencias arriba señaladas resulta también interesante que los focos de devoción que tratan de ocupar las órdenes sean controlados mediante conventos masculinos. Creo que si se hiciese una encuesta amplia tomando como referencia el género masculino o femenino de estas fundaciones, resultaría claro el predominio de los masculinos. ¿Por qué? no deja de ser una manifestación de poder y protagonismo social y de todos es sabido las limitaciones que en estos terrenos sufrieron las mujeres y por ende los conventos de monjas. Se me podrá objetar que algunas comunidades de monjas fueron depositarias de devociones extendidas, sin embargo, considero que los objetos de devoción y sus virtualidades en la inmensa mayoría de los casos son realidades manifestadas a posteriori y no con anterioridad a las propias fundaciones. Las monjas madrileñas más que apropiadoras fueron generadoras de objetualidades sacras con distintas finalidades. El caso o los casos registrados en Cubas dan la razón a estos asertos. Sólo la evolución "natural" del beaterio explica que allí se gestase un convento y más tarde en él siguieran anidando toda clase de milagros y signos maravillosos pero con nuevas y diferentes implicaciones funcionales.

Cierro esta serie de consideraciones con la figura de sor Juana de la Cruz. La trayectoria seguida por la monja dentro del convento, así como las actividades y funciones que aún siendo mujer desempeñó, contradicen buena parte de los contenidos generales argumentados a propósito del monacato femenino y sus lastres congénitos: la exclusión del sacerdocio situaba a las monjas al margen de la mediación con lo sagrado y las inutilizaba frente al ejercicio de la jurisdicción eclesiástica; el encierro y la desautorización de su palabra como instrumento de predicación les impedía proyectarse e influir en el medio humano en el que estaban imbricadas. Frente a esto que fue la tónica dominante, sorprende la excepcionalidad de esta religiosa que ejerció cierto tipo de jurisdicción eclesiástica sobre el curato de la aldea de Cubas; que predicó y sus sermones atrajeron una gran audiencia



quedando incluso su palabra perpetuada a través de la escritura; que ejerció en vida formas de autoridad reservadas en el contexto cristiano de su época a los hombres de religión, curas, frailes, monjes y actuó como mediadora públicamente reconocida entre los hombres y la esfera divina.

¿Cómo fue esto posible? La monja Juana de la Cruz desde los primeros días de su vida describió una trayectoria personal cuajada de virtudes cristianas. Pero, sobre todo, vino avalada su experiencia vital por los frecuentes éxtasis y revelaciones que la ponían cara a cara con la divinidad como interlocutora de las dos esferas que se daban en el mundo, la divina o celestial y la terrestre o humana.

Las biografías<sup>229</sup> dedicadas a la monja de Cubas hacen gala de la precocidad con la que ésta religiosa inicia su trayectoria espiritual. Recién nacida ayunaba los viernes mamando una sola vez al día y, ya por entonces, experimentaba éxtasis y raptos. Llegó a estar tres días privada de sentido ante lo cual su madre, creyéndola muerta, prometió llevar su peso en cera al "convento" de Nuestra Señora de la Cruz de Cubas<sup>230</sup>. A los dos años estando la niña enferma y descolorida, la madre y la abuela la llevaron a la devota romería de San Bartolomé en Añover. A los cuatro años estando en la calle se arrobó ante el paso del Santísimo Sacramento que llevaban a un enfermo y sostuvo entonces su primera conversación con el santo ángel de la guarda. Siguió una vida de dedicación plena a la oración, ayunos y mortificaciones corporales, prácticas entre las que se intercalaron numerosas visiones sobrenaturales.

Llegando a la adolescencia, ya difunda su madre, decide hacerse monja. Rechaza por ello a un joven de Illescas con quien su padre la había prometido en matrimonio. Disfrazada de caballero emprende la huida a Cubas y sin dote logra ser admitida en el convento de las terciarias. Corría el año de 1496 y Juana contaba por

entonces con quince años de edad. A pesar de su juventud, trece años después, en 1509, fue elegida abadesa de su comunidad. Para entonces había dado profusas muestras de su virtud, rectitud espiritual y gracias sobrenaturales entre las que no faltó su capacidad para obrar milagros. Según ha expuesto Jesús Gómez López haciéndose eco de los testimonios que nos han quedado de contemporáneos y biógrafos, "participaba con frecuencia de los estados del alma propios de los grandes místicos cristianos: éxtasis, coloquios sobrenaturales con Jesús, visiones celestiales, necesidad interior de transmitir a otros las voces del más allá. Poseía don de lenguas, cualidades proféticas y hasta una rara elocuencia cristiana manifestada en abundantes pláticas y sermones improvisados"<sup>231</sup>.

En esta ocasión no son las imágenes devotas o las reliquias las que debidamente orquestadas contribuyen a publicitar el convento de turno. Aquí la cuestión adquiere mayor embergadura pues se trata de una santa de carne y hueso que ya en vida disfrutó de la "fama sanctitatis". La mayor complejidad que reviste este nuevo supuesto lleva a desdoblar el planteamiento sobre las instancias beneficiarias del brote místico-maravilloso que surge en Cubas con la figura de sor Juana, de modo que no sólo hemos de plantearnos qué suerte de beneficios derivan hacia el convento y, en última instancia, hacia la orden a partir de la existencia de la monja visionaria, sino también qué consecuencias tuvo para ella como mujer y monja.

Comencemos por la segunda de estas cuestiones. Que sor Juana fuera una mística visionaria y que además lo fuera en unos años que coinciden con la etapa cisneriana tuvo no pocas consecuencias para su persona. La principal fue gozar del reconocimiento y apoyo de una regranada corriente de opinión que prosperaba en ciertos sectores franciscanos en la cual se daba amplio crédito a la fenomenología mística. Se integraban en ella personalidades como Pedro Villacreces y el Cardenal

Cisneros. De este último, en particular, sus biógrafos, no sin cierta sorpresa, se han hecho eco de la clara debilidad que mostró hacia las gracias de espíritu y dones sobrenaturales de figuras como Santa Clara, Angela de Foligno o Catalina de Siena, así como hacia numerosas beatas y monjas, entre ellas la afamada de Piedrahíta o la misma sor Juana<sup>232</sup>.

El misticismo, como se sabe, venía a ser una modalidad de conocimiento religioso no intelectual ni tampoco circunscrito al ámbito de lo institucional en la que las mujeres habían tenido campo para afirmarse. Con toda certeza fue para éstas una vía compensatoria que trataba de equilibrar su exclusión de los cauces de mediación religiosa institucionalmente consagrados. Mediante esta vía espiritual se consideraba que Dios manifestaba sus revelaciones a los más humildes, entre ellos las mujeres. Aquí radicaba la fuerza de nuestra protagonista, ésta era la fuente de su reconocimiento social y la base sobre la que se le concedieron ciertas licencias eclesiásticas no propias de su condición femenina. Ronald E. Surtz ha puesto en conexión estas supuestas licencias con el problema de la autoridad femenina dentro de la Iglesia. La base de su argumentación gira en torno a dos cuestiones: la cesión cisneriana del curato de Cubas con facultad para nombrar párroco, hecho que se produce en 1510 un año después de que se escribiera el Conorte<sup>233</sup>; y la propia justificación de su autoridad que hace sor Juana en sus sermones. En uno y otro caso se ponen de manifiesto los logros que alcanza esta mujer y al tiempo sus propias limitaciones pues en ningún momento se llega a conculcar el reparto funcional que se atribuía en el seno de la Iglesia a los géneros masculino y femenino.

La cesión del beneficio de Cubas acarrió disensiones y oposiciones manifiestas ya que, de alguna forma, implicaba ceder a una monja y a su comunidad el ejercicio de la jurisdicción espiritual. Lo cierto es que no parece que las monjas

llegasen a tener poderes ilimitados sobre dicho beneficio curado<sup>234</sup> al menos sobre el nombramiento del capellán, cuestión que pasaba en último extremo por la aprobación de los prelados.

Con mayor claridad y menos cortapisas hemos de atribuir a sor Juana la apropiación de una importante función sacerdotal, la predicación. Como sermones se denominan una serie de setenta y dos revelaciones que profirió la monja durante sus éxtasis místicos y que fueron copiados al dictado por otra monja del convento. Todos ellos conforman un libro conocido como Conorte escrito en 1509, año en el que se inaugura el abadiazgo de Juana de la Cruz. Son los únicos sermones que han llegado hasta nosotros de los muchos que a lo largo de su estancia en el convento y en iguales circunstancias que los anteriores pronunció su boca<sup>235</sup>.

A juzgar por los contenidos doctrinales del manuscrito escurialense del Conorte, esta mujer se permitió hablar de la Iglesia, del purgatorio, del infierno, del cielo, del juicio final, de la Santísima Trinidad, de las cinco festividades de la Virgen, de las festividades y excelencias de algunos santos y apóstoles y de la infancia de Jesucristo, de sus parábolas y de acontecimientos de la Semana Santa inéditos, a ella revelados, que venían a completar las lagunas de los textos evangélicos. Hizo todo esto siguiendo las directrices espirituales de la orden franciscana pero siempre curándose en salud. A sabiendas de las objeciones que los eclesiásticos podían hacerle sobre la legitimidad de sus palabras de mujer, incorporó al texto de los sermones la cuestión de la autoridad. La conclusión de sus argumentos es que la experiencia mística confiere autoridad a sus palabras, no es ella quien habla. Dios se revelaba a través de ella "por boca del espíritu santo". Lo mismo hicieron, como nos recuerda R. E. Surtz, Matilde de Magdeburgo fallecida en 1282, Santa Gertrudis de Helfta muerta en 1302, Brígida de Suecia muerta en 1373, por citar algunos ejemplos. El Espíritu Santo se revelaba a través de todas

ellas.

Pero cabe aún hacer algunas matizaciones no precisadas por Surtz acerca de cómo se trató de justificar la autoridad y autoría de los sermones pronunciados por sor Juana. Para evitar la natural suspicacia de los hombres de la iglesia se representó una secuencia de intervenciones en el discurso de sor Juana por las cuales se la irresponsabiliza de sus palabras sin que por ello se le restase un ápice de protagonismo, eso sí, se trata de un protagonismo mediador. ¿Cómo se consigue?, haciendo intervenir en sus discursos místicos tres instancias diferentes. A la cabeza el Espíritu Santo y a veces un ángel que dicta y revela materias reservadas de la divinidad. Hacen de sujeto emisor descargándose en ellos toda la responsabilidad de la autoría. Le sigue sor Juana, mera transmisora que para llegar a cumplir este papel ha de pasar por el éxtasis místico, sobrepasar la barrera de lo humano y éste es su privilegio y su mérito. Como transmisora vierte en voz alta los contenidos que le dictan, pero ella no los pone por escrito sino que entra en escena una tercera instancia interventora, otra monja de la comunidad que transcribe todo cuanto oye. En esta monja concurren dos circunstancias muy especiales: su nombre, sor María Evangelista, con lo que se la quiere asimilar a los propios evangelistas; su misión, dado el carácter amplificatorio de los evangelios presente en muchos sermones, no era otra que anotar unos contenidos que completaban las lagunas dejadas por aquéllos. La segunda circunstancia consiste en que "milagrosamente, para este efecto dio el Señor la gracia de leer y escribir porque antes no lo sabía, que con muchos testigos está probado"<sup>236</sup>. Lo mismo que sor Juana recibía milagrosamente sus revelaciones, esta otra religiosa recibió como don sobrenatural la facultad de la escritura con objeto de fijar por escrito sus dictados<sup>237</sup>.

Sobre este entramado de fondo y pese al supuesto estado de enajenación mística en el que se encontraba cuando los decía, Juan de la Cruz no pasó por alto

insertar en sus propios discursos alegatos en favor de la inspiración divina de sus revelaciones así como réplicas a las objeciones que los malintencionados pudieran hacer a la condición femenina de la vidente<sup>238</sup>.

Para terminar con este asunto, sólo quiero recalcar que los dones sobrenaturales con que había sido tocada esta mujer y la valoración positiva de que fueron objeto en su época, hicieron posible que sor Juana se posicionase en lugares de privilegio respecto a las monjas de su comunidad y también respecto a muchas otras mujeres de su tiempo, tanto religiosas como seglares. Le granjearon sus éxtasis y milagros prestigio, no sólo entre los fieles, sino entre su propia orden y ciertas cotas de poder y jurisdicción eclesiástica, aunque fue éste un aspecto controvertido. Desde una doctrina religiosa esencialmente ortodoxa en la que no ponía en duda el papel indispensable del clero en la administración de los sacramentos, reivindicó y ejerció el derecho femenino a predicar y le fue reconocido con los subterfugios justificativos al uso. ¿Cabría hacer semejante balance si no hubiera sido el Espíritu Santo quien hablase por su boca y si todo ello no hubiera tenido lugar en momentos de éxtasis místico? Considérese sugerida la respuesta negativa a esta última pregunta y con ella afirmada la importancia que reviste lo sobrenatural, milagroso y maravillosista como cancha de expresión y proyección social de las mujeres con inquietudes religiosas.

Pasemos a la segunda cuestión planteada anteriormente ¿Cómo repercutió el brote de santidad encarnado por sor Juana en el propio convento y en la comunidad de monjas de Cubas? ¿Y la Orden, asumió y enarboló el modelo de santidad que personifica? El diálogo constante y directo que la santa ejercitaba con la divinidad y el acceso a los espacios en los que ésta moraba, atraía a las gentes que iban a Cubas para oírla y pedirle consejo. "Acudían a ella tantas gentes -comenta Antonio Daza- necesitadas de consuelo que muchas veces se hallaban a la puerta del

convento cien personas juntas y a todos oía y a todos acariciaba sin cansarse ni enfadarse<sup>239</sup>. Semejante popularidad tuvo efectos en el convento ya que hacía que se canalizasen donaciones de devotos seguidores de la monja. Las más sustanciosas vinieron de Cisneros con la anexión del curato y del Gran Capitán donante de 500.000 mrs. con los que se construyó un dormitorio, un comedor y otras piezas. A la muerte de sor Juana el convento disponía de 400 fanegas de renta y 40.000 mrs., casa y otros bienes procedentes de múltiples donaciones<sup>240</sup>. Es evidente que el convento se benefició económicamente y se prestigió devocionalmente desde los días de la monja visionaria.

Pero todo esto así dicho puede llevar a pensar que la comunidad conventual de Cubas actúa como receptora pasiva y fortuita de esta serie de beneficios materiales y espirituales siendo irrelevante el lugar y la institución, es decir, que lo mismo podría haber sucedido en cualquier otra parte estando allí sor Juana. Sin embargo, en la tradición histórica del convento se fuerzan los argumentos para que la presencia de la monja en el convento no sea casual o debida a causas terrenas. Puestos a calibrar las actitudes estratégicas e instrumentalizaciones a las que una comunidad, en este caso la de Cubas, y una orden o familia regular, la franciscana, somete toda llama de santidad surgida en sus filas, descubrimos que la pasividad no es cualidad que se puede aplicar en este caso a ninguna de las dos instancias referidas.

La comunidad de monjas deja de ser un colectivo de espectadoras pasivas desde el momento en que sor María Evangelista<sup>241</sup> acomete la transcripción de las revelaciones de su abadesa, pues allana el camino hacia la perpetuación y difusión extraconventual de sus contenidos. Similar valoración es aplicable a la iniciativa, según parece, también de esta monja, de escribir la Vida y fin de la bien abenturada Juana de la Cruz. En este escrito así como en la tradición y testimonios de las

monjas que la conocieron, se apoyan biógrafos como Daza o Navarro. Leyendo uno y otros escritos se observa con nitidez el interés de las monjas por adscribir sin reservas al convento la persona de sor Juana y lo hacen con argumentos providencialistas ejemplificados mediante visiones y episodios maravillosos como los que siguen:

-Cuando a los tres días de edad, privada de sentido, su madre la cree muerta promete a cambio de su vida llevar su peso en cera al "convento" (entonces era beaterio) de Nuestra Señora de la Cruz de Cubas.

-Ya adolescente Juana decide ser monja. María, una tía de la joven, monja profesa en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo (dominicas), tiene una visión de la santidad de Juana y hace todo lo posible para llevársela a su convento sin conseguirlo .

-La joven Juana decide con resolución que ha de entrar en la comunidad de Cubas. Huye de la casa paterna para evitar el matrimonio y sin dote alguna, después de ciertas dudas, sus cualidades personales convencen a las monjas que la dejan entrar en la casa como novicia.

-Sor Juana estaba providencialmente destinada a ser la restauradora del orden conventual desarticulado por la laxitud de la vida beata<sup>242</sup>.

Todos estos argumentos y algunos más sirven a una clara estrategia de apropiación de la santa por parte del convento orquestada por la propia comunidad mediante el recurso a lo legendario-maravillosista. Sentado el principio de la apropiación sólo hace falta exponer el rosario de eventos sobrenaturales y milagros atribuidos a la monja para que de una u otra forma quedase santificada la



institución.

Muerta sor Juana, siguió interesando no dejar apagar la llama de su recuerdo. El cuerpo se descubrió incorrupto emanando una celestial fragancia a los diez años de su tránsito al otro mundo. Se decidió trasladarlo a la iglesia (lugar público) a una capilla lateral para ello acondicionada. En una fecha no detallada pero con seguridad posterior a 1534, se escribió la citada biografía de María Evangelista y el texto anónimo titulado Autos y representaciones que se hacían en este convento de esta santa y mercedes que por su intercesión hacía Dios a las monjas de el<sup>243</sup>, en el cual se nos describen actividades y episodios protagonizados por sor Juana y sus monjas dentro de una extraña atmósfera en la que lo sobrenatural y lo mundano, la esfera de lo terrestre y la celestial se fusionan con toda naturalidad y credulidad. El recuerdo de la Virgen aparecida a la niña Inés no se ha borrado pero pasa a ser una entre las muchas tradiciones legendarias y sobrenaturales albergadas en el convento que popularmente sería conocido como el de Santa Juana.

En ultima instancia también hemos de considerar a la orden de los frailes Menores como beneficiaria del modelo de santidad personificado por sor Juana. Publicitó la orden como pocas monjas pudieron hacerlo. El mero hecho de acogerse en el convento de Santa María de la Cruz significaba también inclinarse por la opción franciscana. Por otro lado, no faltan episodios en los que de forma real o figurada se significa tal opción se realizó en detrimento de la oferta dominica, la principal rival franciscana entre las órdenes mendicantes. El intento abortado de la tía dominica de sor Juana por hacer que ésta fuera a su convento, una vez recibe la visión de la santidad de su sobrina, constituye un episodio, no el único, con el que se significa la captación clientelar de la que entonces era una santa en potencia. Pero hay más, siendo ya monja en el convento de Santa Cruz de Cubas, durante uno de sus ratos de oración Juana tiene una visión. En ella Santo Domingo y San Francisco

contendían sobre a cuál de los dos pertenecía "esta bendita criatura". El primero argüía que había pretendido su orden (episodio relacionado con Santo Domingo el Real de Toledo). Mientras que el segundo respondía que había elegido la suya y estaba contenta. Así las cosas, uno y otro proponen a la monja que ella misma se pronuncie, pregunta ociosa puesto que ya era terciaria franciscana. Le muestran sus respectivos hábitos y dice que elige el más desastrado y humilde<sup>244</sup>. El episodio, dadas las circunstancias innecesario, pues como digo la monja había hecho su elección, sienta con contundencia la victoria franciscana en una contienda de apropiación planteada con sus más directos competidores. Que Daza, el padre Navarro y otros autores de la orden no pasen por alto este tipo de anécdotas creo que es dato suficientemente significativo de cómo en el campo de la santidad las familias regulares también proyectaban su competitividad.

Como queda dicho sor Juana de la Cruz resultó ser un eficaz apóstol de la orden franciscana, de su fundador y de la espiritualidad y devociones más arraigadas de esta familia religiosa. Sus sermones dan cumplida cuenta de ello. No en vano cuando en 1666 la Congregación de Ritos de la curia papal encargó al jesuita Martino Esparza la censura del Conorte, éste declara como doctrina censurada y no admisible, entre otros, estos puntos: dar prioridad en el cielo a los franciscanos; concederse la salvación eterna por la devoción al hábito franciscano; y defender que el día de San Francisco salían muchas almas del Purgatorio<sup>245</sup>.

Pero si lo hasta ahora referido en relación a la orden seráfica permitió a ésta utilizar a la monja como baza de prestigio frente a otras órdenes, de puertas adentro y cara a la comunidad de monjas, los frailes, mediante el instrumento de la biografía redactada en volúmenes independientes o insertada en las crónicas de la orden, modularon un modelo ejemplar de vida religiosa acorde con los principios de la Observancia propugnada durante la lejana Reforma bajomedieval y con los cánones

disciplinarios de Trento<sup>246</sup>. Para comprender la idea que trato de exponer basta con ojear el volumen escrito por Pedro Navarro cuyo título es ya de por sí significativo, Favores del cielo hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz religiosa de la orden III de la penitencia de N.P.S. Francisco con anotaciones theológicas y morales a la historia de su vida. Se publicó en el año 1659 en pleno ambiente de contrarreforma y comienza, como la mayoría, por la secuencia de las apariciones de Cubas, prosigue con la creación del beaterio, la niñez de Juana, su entrada en el convento, sus éxtasis místicos, visiones y milagros. Pero ante todo destaca la configuración de un modelo de religiosa observante personificado por la monja de la Sagra (denominación con la que también se conoce a Juana) que encaja perfectamente y sin fisuras en el encuadre del monacato femenino que antes se ha expuesto. Frente a la inoperante vida beata, nuestra monja restaura la clausura. A la heroicidad de sus virtudes y prácticas piadosas, silencio, abstinencias, penitencias extremas, disciplina regular, pobreza, humildad y rigor en el vestido, se unían cualidades personales como la obediencia y docilidad. Recalca Navarro en todo momento la preeminencia tutelar y la autoridad de los frailes de la orden pudiendo leerse argumentos como el de "cuanta necesidad tienen las monjas de sujetarse al juicio de prudentes confesores"<sup>247</sup>. En suma, se trataba de exponer cómo debía ser una monja en su estadio de máxima perfección argumentándose sin rubor un prototipo que no siempre tenía que ver con sor Juana, de monja recogida, sumisa, tutelada y dependiente de las jerarquías administrativas y espirituales de la orden.

Expuesta la casuística registrada en el medio geográfico de este estudio estimo oportuno retomar y amplificar, a modo de recapitulación, las hipótesis páginas atrás formuladas:

-Los relatos legendarios completados con sucesos de signo sobrenatural y manifestaciones milagrosas se prestan a ser manipulados y explotados en beneficio

propio por las instituciones religiosas regulares.

-El uso de este tipo de recursos por parte de los centros conventuales presenta en el arciprestazgo de Madrid matices diferenciados según nos situemos a comunidades masculinas o femeninas. Suelen ser más profusos en las comunidades de monjas ya que con ello compensan su limitada capacidad de proyección social, logran publicitarse, captar devociones y donaciones de los fieles y prestigiar su convento ante el reclutamiento de nuevos efectivos humanos.

-También esporádicamente y a título individual los dones sobrenaturales ensancharon los horizontes funcionales de las monjas en el mundo extraconventual.

-La generación de objetos de devoción avalados por milagros y manifestaciones extraordinarias se ve mayormente estimulada en medios urbanos debido a la propia diversificación de la oferta y a la concurrencia de centros de similar naturaleza.

-La oferta cultural de los conventos femeninos avalada por episodios de naturaleza milagrosa o sobrenatural suele ser de "cosecha propia". Estos episodios sobrenaturales normalmente son elaborados con posterioridad a la fundación de la institución conventual. No es habitual que las comunidades regulares femeninas capitalicen cultos o devociones locales preexistentes ya consolidados. Cuando algo de esto sucede el convento que allí se superpone suele ser masculino. Se puede defender, pues, que existieron diferentes usos de lo milagroso en la comunidades religiosas regulares y que el género masculino o femenino de las mismas es una importante variable a contemplar en el estudio de estos usos.

-Finalmente, cuando la santidad es encarnada por una monja, sobre ella se

superponen distintos niveles de manipulación, el que podríamos llamar beneficioso orquestado por la propia comunidad de monjas, y el ideológico instruido por la orden y orientado hacia la modelización ejemplarizante.

## NOTAS

1. I. SANZ SANCHO, La iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media, 1236-1426, I, Madrid, 1985, 129 y ss.
2. Referencias generales sobre el papel del templo parroquial en la estructura del plano urbano, F. CHUECA GOITIA, Breve historia del urbanismo, Madrid, 1968.
3. M.P. CORELLA SUAREZ, Leganés, su arte y su historia, "Homenaje a Joseph de Churriguera", Leganés, Madrid, 1976; y Arquitectura religiosa de los siglos XVII y XVIII en la provincia de Madrid. Estudio y documentación del partido judicial de Getafe, Madrid, 1979, 71 y ss.
4. M. LILLO, Dos iglesias mudéjares madrileñas, "Archivo Español de Arte", 121 (1958), 17-21. P. NAVASCUES, La iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Móstoles, "Al-Andalus", XXX, 2 (1962), 289-397.
6. P. NAVASCUES, La ermita de Santa María La Antigua en Carabanchel (Madrid), "Al-Andalus", XXVII, 1 (1961), 194-201.
7. M.P. CORELLA SUAREZ, Arquitectura Religiosa..., 38.
8. P.J. LAVADO PARADINAS, Dos etapas del desarrollo artístico de Madrid, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980, 87-92, en especial 91.
9. P.J. LAVADO PARADINAS, Dos etapas..., 89.
10. P.J. LAVADO PARADINAS, Dos etapas..., 90-91.
11. M.P. CORELLA SUAREZ, Arquitectura Religiosa..., 38. Más referencias sobre los edificios parroquiales y su datación pueden encontrarse en AZCARATE, Inventario Artístico de la Provincia de Madrid, Madrid, 1970.
12. H. LARREN IZQUIERDO y C. ABAD CASTRO, La repoblación cristiana en la provincia de Madrid: nuevos asentamientos, "II Jornadas de estudios sobre la provincia de Madrid", Madrid, 1980, 83, 87 y especialmente 86-87.
13. A. GOMEZ IGLESIAS, La iglesia de San Salvador, sede del Concejo madrileño, "LACVM", II, LXVIII-LXXV.
14. LACVM, II, 124.
15. LACVM, II, 126-127
16. J. LE GOFF, La ciudad como agente de civilización, en C. CIPOLLA, "Historia Económica de Europa (1). La Edad Media", Barcelona, 1979, 78-114.
17. Sin referirse al papel instrumental de las campanas, son de utilidad las

reflexiones sobre la importancia del espacio acústico en la territorialización humana que hace L. GARCIA, Antropología del territorio, Madrid, 1976.

18. Interesantes noticias sobre las campanas de una comarca vecina a la nuestra, el arciprestazgo de Buitrago, basadas en referencias documentales muy posteriores a la época que aquí tratamos, pueden verse en M. FERNANDEZ GARCIA, Buitrago y su tierra. II. Historia religiosa, Madrid, 1984, 55-64. Y de este mismo autor, Las campanas de Buitrago y su tierra, "Cisneros", 1965, nº 31. Multitud de investigadores etnológicos recogen en sus páginas alusiones al tema; como ejemplo consúltese, J.L. PANO GRACIA y M.I. SEPULVEDA SAURAS, Aportación al estudio de las campanas y noticias de las mismas en la villa de Bolea (Huesca), "Congreso de Etnología y tradiciones populares", II, 1987, 333-343. Finalmente, en lo que afecta al tiempo y su percepción y regulación en la Edad Media remito al clásico ensayo de J. LE GOFF, Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval, Madrid, 1983, 45 y ss.

19. I. SANZ SANCHO, La iglesia y el obispado de Córdoba, 129-135.

20. Véanse las referencias que aporta J.A. GARCIA DE CORTAZAR, La sociedad rural en la España Medieval, Madrid, 1988, 90-93.

21. R. REDFIELD, The little community, University of Chicago, 1955, cit. por A. SANCHEZ, voz comunidad, en a. AGUIRRE (ed.), "Diccionario temático de Antropología", Barcelona, 1988, 179-185.

22. C. VIÑAS Y R. PAZ, 295.

23. C. VIÑAS Y R. PAZ, 444.

24. C. VIÑAS Y R. PAZ, 44.

25. C. VIÑAS Y R. PAZ, Barajas, 95; Leganés, 345.

26. C. VIÑAS Y R. PAZ, 200.

27. C. VIÑAS Y R. PAZ, 155.

28. C. VIÑAS Y R. PAZ, Alcobendas, 27; Carabanchel, 164; Chamartín, 219; Hortaleza, 320; Rivas, 527.

29. C. VIÑAS Y R. PAZ, 107.

30. A. GOMEZ IGLESIAS, Sentencias del Licenciado, sobre Carrascalejo.

31. Sirvan de ejemplo estas referencias: LACVM, II, dehesa de Villanueva, 7 de septiembre de 1492, 359. LACVM, III, Polvoranca, 26 de enero de 1497, 281-282; Carabanchel de Yuso, 27 de enero de 1497, 283; Alcorcón, 17 de junio de 1495, 150; Casarrubuelos y Cubas, 27 de marzo de 1495, 133.

32. LACVM, IV, 26 de marzo de 1501, 299.
33. J. MATOSO, A historia das paróquias em Portugal, "Portugal medieval. Novas interpretações", Lisboa, 1985, 37-56.
34. LACVM, I, apéndice 12, 443.
35. LACVM, III, 18 de abril de 1494, 84.
36. LACVM, II, 13 de julio de 1495, 102.
37. ORTEGA RUBIO, Historia de Madrid y los pueblos de la provincia, II.
38. Remito para lo concerniente a este tema al punto 3.4. de esta primera parte.
39. Libro de la Fundación de San Eugenio, Archivo Parroquial de Getafe, doc. nº 5, edit. M. DONADO LOPEZ, El Getafe de la iglesia chica, Getafe, 1985, 47. Sobre la iglesia de La Magdalena véase, M.P. CORELLA SUAREZ, Alonso de Cobarrubias...
40. APG, doc. nº 5.
41. APG, doc. nº 1 y 2, edit. N. DONADO LOPEZ,
42. APG, doc. nº 5, edit, N. DONADO LOPEZ, 46-47.
43. APG, doc. nº 5.
44. APG, doc. nº 7, edit. N. DONADO LOPEZ, 49.
45. Algunas consideraciones basadas en la documentación sinodal toledana en A. SANCHEZ HERRERO, Concilios provinciales y sínodos toledanos, 97-102. De interés para el tema son también, V. REINA, El sistema benefical, Pamplona, 1975. Referencias generales y la situación cordobesa en I. SANZ SANCHO, La iglesia y el obispado de Córdoba, II, 780-793; T. de AZCONA, Isabel la Católica, II, Madrid, 1986, sobre la reforma benefical, III, 155; F.J. CAMPOS, La mentalidad en Castilla la Mancha..., 63-70.
46. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita al arcedianazgo de Madrid por Orden de Cisneros, "RBAMAM", XI, 50 (1944), 375-387, 382.
47. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita..., 383.
48. G. DE ANDRES, Actas de la visita..., 50.
49. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita..., 383.
50. G. DE ANDRES, Actas de la visita..., 75.
51. J. SANCHEZ HERRERO, Concilios provinciales y sínodos toledanos, 79-102.



Este autor hace un repaso de estos aspectos a la luz de la documentación sinodal y conciliar que publica en la misma obra. Contiene detallados índices temáticos que hacen singularmente útil su manejo y a ellos me remito.

52. J. SANCHEZ HERRERO, Concilios..., 316, 348 y 358.

53. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita..., 382.

54. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita..., 384.

55. A. DE LA TORRE Y CERRO, Una visita..., 385.

56. AHN, Universidades, leg. 753, f. 243.244. —

57. J. SANCHEZ HERRERO, Concilios..., 202, 345 y 354.

58. Un resumen y encuadre del tema de la catequesis-escuela puede verse en J. SANCHEZ HERRERO, Concilios..., 144-146, 305 la cita documental.

59. G. DE ANDRES, Actas de la visita..., 163-165.

60. Véase la recopilación temática que de estas fuentes hace J. SANCHEZ HERRERO, Concilios..., 146-147.

61. Liturgia, "Diccionario de Historia Eclesiástica", dir. Q. ALDEA, T. MARIN y J. VIVES, II, Madrid, 1972, 1303-1333, 1328.

62. Véase, por ejemplo, el sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, cap. I; y la "tabla de lo que se ha de enseñar a los niños" del sínodo diocesano de Talavera de octubre de 1498. Recomendable, es así mismo, la lectura de J. SANCHEZ HERRERO, La literatura catequética..., 1051-1117.

63. AHN, Universidades, Leg. 753.

64. A. DUPRONT, La religión: Antropología religiosa, en J. LE GOFF y P. NORA (dir.), "Hacer la Historia", II, Barcelona, 1979, (1ª ed. francesa, 1974), 123-125. Sobre el tema, remito asimismo a la bibliografía que se ha ido produciendo en los últimos años sobre la distribución temática de las advocaciones religiosas según los distintos tipos de edificios de culto y que fue comentada en la introducción de este trabajo.

65. Sobre los modelos de santidad véanse las revistas "Concilium", Madrid, 149 (1979), 371-434; y "Revista de Espiritualidad", Madrid, 155 (1980), 165-213.

66. En la visita de 1427 se efectúa la "visitación de la iglesia de la Trinidad de Leganés y clérigo y parroquianos de ella". G. DE ANDRES, Actas de la visita al arcedianazgo..., 62. El cambio de advocación por la de San Salvador se documenta en el primer cuarto del siglo XVI, M.P. CORELLA SUAREZ, Arquitectura

religiosa..., 71-72.

67. De las 168 iglesias documentadas en las RRTT de Toledo, 41 tienen títulos marianos y 85 de santos entre las que destacan 45 advocaciones de apóstoles y 22 de mártires (F.J. CAMPOS, La mentalidad en Castilla la Nueva..., 246-251). En Madrid de 84 iglesias computadas, 28 son marianas y 38 están dedicadas a santos de las cuales 21 tienen el título de algún apóstol y 10 conmemoran a mártires; reseño sólo las cifras más significativas (F.J. CAMPOS, 303-306).

68. En Cuenca de 54 iglesias documentadas, 22 tienen título mariano y 19 de santos de las que 10 se dedican a apóstoles y 4 a mártires (F.J. CAMPOS, 208-209). Guadalajara tiene 169 iglesias de las que 65 son marianas y 57 de santos entre los que 30 son apóstoles, 2 evangelistas y 15 son mártires (F.J. CAMPOS, 164-166). Estas distribuciones tipológicas pueden ser contrastadas con las que se presentan en A. MUÑOZ FERNANDEZ, Cultos, devociones y advocaciones religiosas en los orígenes de la organización eclesiástica cordobesa (Siglos XIII-XIV), "Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)", Córdoba, 1988, 135-144. En este trabajo se muestra cómo en las advocaciones parroquiales de Córdoba, Sevilla y Ubeda priman aquellas de naturaleza episcopal.

69. Estas relaciones porcentuales las he obtenido de los listados que aporta F.J. CAMPOS, 56.

70. Como marco comparativo de esta cuestión, A. MUÑOZ FERNANDEZ, Cultos, devociones..., 135-144.

71. Remito una vez más a los listados ordenados temática y topográficamente que dan cuerpo al trabajo de F.J. CAMPOS, en relación esta vez con los votos. Las informaciones que nos da, aunque no van acompañadas de un comentario oportuno, tienen un inapreciable valor instrumental por hacer mucho más asequibles los datos dispersos en los volúmenes publicados de las distintas provincias.

72. La base de estas proporciones la constituyen los 171 casos en los que se da contestación a la pregunta correspondiente en las RRTT, todo ello sobre una cifra global de 318 votos, lo que significa que en 147 ocasiones no hay respuesta a esta cuestión. Sobre los datos generales de Madrid y las otras provincias de Castilla la Nueva, F.J. CAMPOS, 317-326, Madrid; 175-183, Ciudad Real; 216-221, Cuenca; 264, 276, Guadalajara; y 378-387, Toledo. En estas páginas ofrece el autor las tablas descriptivas de los votos.

73. G. DE ANDRES, Actas de la visita..., 35, 37, 39, 41, 44, 47, 53, 56, 58, 59, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 82 y 89, respectivamente.

74. Sobre los resultados del uso de materiales iconográficos en épocas moderna y contemporánea véase, M VOVELLE, Iconografía e historia de las mentalidades, en "Ideología y mentalidades", Barcelona, 1985, 51, 79. Este artículo fue publicado por primera vez en 1978. Entre los trabajos más recientes cabe mencionar el de M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, Les saints du dedans et du dehors en Provence orientale,

en S. BOECH GAJANO y L. SCARAFFIA, (A cura di), "Luoghi Sacri e spazi della santità", Torino, 1990, 609-629.

75. Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español, Madrid, 1978.

76. Sobre el concepto de santuario véase la introducción al capítulo III de esta Primera Parte.

77. Véase el punto 2 del capítulo III de esta Primera Parte.

78. C. VIÑAS y R. PAZ, 18.

79. T. LOPEZ, Diccionario Histórico Geográfico, BN, Ms. 7300, f. 315.

80. M. LEE NOLAN, Shrine locations: Ideals and realities in continental Europe, en S. BOECH GAJANO y L. SCARAFFIA, (a cura di), "Luoghi Sacri e spazi della santità", Torino, 1990, 75-84.

81. Véanse los trabajos que sobre exvotos se reúnen en el vol. III de La Religiosidad Popular, Barcelona, 1989, 535, 448, así como la bibliografía que en ellos se cita.

82. C. VIÑAS y R. PAZ, 61, 571.

83. C. VIÑAS y R. PAZ, 51, 268.

84. C. VIÑAS y R. PAZ, 40, 150-151.

85. C. VIÑAS y R. PAZ, 216.

86. C. VIÑAS y R. PAZ, 709-710, 45, 165, 572, 485 y 79 respectivamente.

87. C. VIÑAS y R. PAZ, 572, 301 y 150-151 respectivamente.

88. AHN, Clero, Libro 7179.

+

89. E. VERA IÑIGUEZ, Archivo parroquial de la iglesia de San Pedro ad Víncula, Madrid, Vallecas, 1961, 7. No expone las referencias documentales que fundamentan esta noticia.

90. M.P. CORELLA SUAREZ, Leganés. su arte y su historia, Madrid, 1976.

91. F. JIMENEZ DE GREGORIO, Notas geográfico-históricas de los pueblos de la actual provincia de Madrid en el siglo XVIII, (Continuación), "AIEM", VI, 1970, 413.

92. C. VIÑAS y R. PAZ, 301.

93. J. SANCHEZ HERRERO, Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del valle del Duero, siglos XIV y XV, "H", XXXIV, 1974, 27.

94. C. VIÑAS y R. PAZ, 296.
95. C. VIÑAS y R. PAZ, 346-347.
96. J. FARIÑA JAMARDO, El Getafe del siglo XVI, Getafe, 1978, 27.
97. Véase la nota 87.
98. C. VIÑAS y R. PAZ, 39.
99. G. DE QUINTANA, A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid..., Madrid, 1629, f. 276v.
100. Véase la nota 87.
101. C. VIÑAS y R. PAZ, 290.
102. Una imagen de conjunto sobre las instituciones hospitalarias en el mundo rural en un ámbito geográfico próximo a Madrid puede verse en M.R. TORRES JIMENEZ, Religiosidad popular en el campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media, Ciudad Real, 1989.
103. L. GOMEZ NIETO, Ritos funerarios en el Madrid Medieval, Madrid, 1991, 57.
104. Sínodo diocesano de Talavera de 1498, BN, Ms. 13021, f. 166, edit. J. SANCHEZ HERRERO, Concilios provinciales y sínodos toledanos, 355. Esta constitución es prácticamente igual a la VI del sínodo de Alcalá, Ibid, f. 2v. J. SANCHEZ HERRERO, 345; y que la XXVII del sínodo de Alcalá de 1480, J. SANCHEZ HERRERO, 319.
105. M.P. CORELLA SUAREZ, Leganés, su arte y su historia, Madrid, 1976.
106. C. VIÑAS y R. PAZ, 346-347. Esta referencia siempre que no se indique lo contrario es válida para todas las cofradías de Leganés.
107. APG, libro 2º, años 1536-1597, ff. 142-159.
108. Salvo que se indique lo contrario para ésta y las referencias sucesivas rige, C. VIÑAS y R. PAZ, 298-299.
109. Un tratamiento más detallado de estas cuestiones tomando como base de observación un muestreo de ordenanzas de cofradías devocionales y de penitencia, castellanas y andaluzas de los siglos XV y XVI, puede verse en mi trabajo, A. MUÑOZ FERNANDEZ, Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: la cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI), en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA (eds.), "Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)", Madrid, 1991, 93-114.

110. Remito para estas cuestiones a. A. MUÑOZ FERNANDEZ, Parentesco artificial/parentesco natural en la vertebración social de las cofradías devocionales. Dos ejemplos madrileños de los siglos XV y XVI, "CEIRA", nº 1, Madrid, 1990, 369, 391.

111. Referencias a las cofradías en C. VIÑAS y R. PAZ, 298-299.

112. AHN, Clero, Libro 2840.

113. APG, libro nº 2, años 1536-1597, f. 141.

114. APG, libro nº 1 de difuntos, cit. M. DONADO LOPEZ, La ermita de Nuestra Señora de la Concepción, Getafe, 1982, 17.

115. APG, "Ordenanzas e iglesia", f. 84-86. edit. M. DONADO LOPEZ, La ermita de Nuestra..., 21-26.

116. BN, Ms. 19.333.

117. Se encuentran en el Archivo Parroquial de Getafe y han sido publicadas por M. DONADO LOPEZ, El Getafe de la iglesia chica, Getafe, 1985, 52 y ss.

118. En cofradías madrileñas del siglo XV (San Sebastián y San Isidro) se observan las mismas pautas de vinculación. Como también se constata en la primera de estas cofradías una clara tendencia restrictiva que en la misma línea prospera a medida que ascendemos el siglo XVI, véase, A. MUÑOZ FERNANDEZ, Parentesco..., 378-379.

119. Sirvan de referencia, J.L. JAMARD, Confréries y dichotomie sociale, "Melanges de la Casa Velázquez", VII, 1972, 475-488; I. MORENO NAVARRO, Cofradías y hermandades andaluzas, Granada, 1985.

120. C. VIÑAS Y R. PAZ, 293-294.

121. C. VIÑAS Y R. PAZ, 344-345.

122. Documento perteneciente al archivo parroquial de Coslada, edit. E. MARTIN, Coslada su vida e historia. Siglos XI al XX, Madrid, 1982, 68-69.

123. C. VIÑAS Y R. PAZ, 672.

124. C. VIÑAS Y R. PAZ, 212.

125. Para un período cronológico posterior al aquí seleccionado sugiero la lectura del trabajo de T.A. MANTECON MOVELLAN, Las cofradías religiosas en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen: Instituciones a medias con Dios y con el mundo, "I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1988, 343-359. Y F. RODRIGUEZ PASCUAL, El robo de las "tres fanegas". Luchas entre cofradías en Carbajales, Zamora, "I Congreso Nacional de

Cofradías...", 593-597.

126. Sobre las características que presentan estas cofradías penitenciales en Castilla la Nueva, remito a mi trabajo Las cofradías de la Vera Cruz en Castilla La Nueva, Ponencia presentada en el "Congreso Mundial de Hermandades de la Vera Cruz", Sevilla, marzo de 1992, (en prensa).

127. J. SANCHEZ HERRERO, Los cuatro tipos diferentes de cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía Bética y Castilla, "I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1988, 259-303, véase particularmente 260-261 y 263-291.

128. En el archivo parroquial de Leganés se conserva un libro manuscrito procedente de Polvoranca de la cofradía de la Vera Cruz cuyas fechas son 1566-1598.

129. L. GOMEZ NIETO, Ritos funerarios en el Madrid Medieval, Madrid, 1991, 57.

130. C. VIÑAS y R. PAZ, 680.

131. León Pinelo y Jerónimo Quintana mencionan la existencia de la cofradía de la Vera Cruz de Madrid a principios del siglo XVI. La de Toledo según las RRTT se remonta a 1446.

132. Una aproximación a este tema puede verse en M.M. GRAÑA CID, Religiosos "in via". Franciscanos y caminos en Castilla La Nueva (1225-1550), "I Congreso Internacional de Caminería Hispánica", Pastrana, julio de 1992, (en prensa). Sobre las conexiones franciscanas con el modelo de cofradía de la Vera Cruz y el mapa de su distribución geográfica véase mi trabajo Las cofradías de la Vera Cruz en Castilla La Nueva.

133. C. VIÑAS y R. PAZ, 299-300.

134. Sobre cofradías de la Vera Cruz en la comarca de Buitrago, M. FERNANDEZ MONTES, Cofradías de la Pasión en la comarca de Buitrago durante la Edad Moderna, "I Congreso Nacional de Cofradías durante la Edad Moderna", Zamora, 1988, 599-608. Las cofradías más tempranas se datan en el último cuarto del siglo XVI.

135. Gerónimo de QUINTANA, A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su Antigüedad, nobleza y grandeza, II, Madrid, 1629, f. 412.

136. AHN, Clero, carp. 1369; G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401.

137. Pedro de SALAZAR, Crónica de la provincia franciscana de Castilla, Madrid, 1612, ff. 443, 449; Comiença la Vida y fin de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz... por soror María Evangelista, BE, Ms. k-III-13; Fray Pedro NAVARRO, Favores del cielo hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz religiosa de la orden

II de la penitencia de N.P.S., Madrid, 1659, ff. 30-31.

138. ACG, Griñon años de 1523 y 1525. Varias tierras compradas por el señor fundador Rodrigo de Vivar, (Libro con letra del siglo XVI); también en este archivo se conserva el testamento del fundador otorgado en Zamora el 2 de febrero de 1530; Pedro de SALAZAR, Crónica de la provincia..., ff. 466-467.

139. Pedro de SALAZAR, Crónica de la provincia..., 268; Bullarium Franciscanum, Nova Series, I, nº 286, la bula emitida en 26 de mayo de 1437 informa sobre esta fundación.

140. Sobre los conventos de la Concepción Bernarda y La Madre de Dios, AHN, Clero, Libro 7179.

141. Sirvan como muestra de tal actividad las siguientes referencias: E. PORTELA SILVA, La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250), Santiago, 1982; M.D. ALFONSO ANTON, La colonización cisterciense en la meseta del Duero: ejemplo de Moreruela, Madrid, 1983; A. LINAGE CONDE, Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, I, León, 1973, 345; M.C. VILAR ROMERO, Defensa y repoblación en la línea del Tajo en un lugar determinado de la provincia de Guadalajara. Monasterio de Santa María de Buenafuente, Madrid, 1980; J.A. GARCIA DE CORTAZAR, El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval, Salamanca, 1969.

142. Algunas referencias en J.R. ROMERO, Organización religiosa del Madrid Medieval, en J.C. de MIGUEL (ed), "El Madrid Medieval. Sus tierras y sus hombres", Madrid, 1990, 144-145. Otro ejemplo de la presencia benedictina en la repoblación de Alfonso VI, pero esta vez en un espacio situado al norte del Sistema Central, en A. LINAGE CONDE, La iglesia territorial y el monacato en la repoblación de Alfonso VI. El caso de la diócesis de Sepúlveda, "EEM", 12, 1989, 40-43.

143. Dos cronistas áulicos se hacen eco de estos sucesos, Enrique del CASTILLO, Crónica del rey Enrique IV, (ed) Madrid, 1953, 1139, y Alonso de PALENCIA, Crónica del Rey Enrique IV, (ed) Madrid, 1973, 149.

144. Sobre la orden jeronimiana, sus orígenes y desarrollo I. de MADRID, La bula fundacional de la Orden de San Jerónimo, "SH", I, Madrid, 1973, 57-74; J.M. REVUELTA SOMALO, Los jerónimos. Una orden religiosa nacida en Guadalajara, 2 vols. Guadalajara, 1982. Sobre la espiritualidad de la orden, de ésta último, Renovación de la vida espiritual, "Historia de España y América", V, Madrid, 1981, 189-270; B. JIMENEZ DUQUE, Fuentes de la espiritualidad Jerónima, "SH", I, 1973, 107-121; y B. COLOMBAS, San Jerónimo y la vida monástica, "SH", I, 1973, 39-40.

145. Sigue pendiente un estudio detallado de las oligarquías madrileñas; hasta que este se lleve a efecto hemos de conformarnos con las referencias de J. PAZ, Noticias

de Madrid y las familias madrileñas y su tiempo por Gonzalo Fernández de Oviedo, 1514-1536, "RABMAM", XVI, 55 (1947), 273-332; G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, ff. 290 y ss.; véase también, J.J. ALONSO, C. EMPERADOR y C. TRAVESI, Patrimonio histórico-artístico..., 59-67 donde se recogen algunas referencias sobre el linaje de los Zapata.

146. G. DUBY, Guerreros y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200), Madrid, 1976.

147. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401v.

148. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 412v.

149. Sobre la historiografía hispánica que aborda el tema de las mujeres véanse los trabajos de Cristina SEGURA GRAIÑO, Las mujeres en el Medievo hispánico, "CIM", nº 2, Madrid, 1984; y Valoración historiográfica sobre la historia de las mujeres en el Medievo hispano, "Estudis Baleàris", 43 (1992), 139-151. M. RIVERA GARRETAS, La historiografía sobre las mujeres en la Edad Media, "AEM", 19, "Homenaje a la memoria del prof. Emilio Sáez", Barcelona, 1989, 183-194.

150. Una panorámica general sobre la bibliografía versada en la participación de las mujeres en los movimientos de reforma espiritual puede verse en M. ECHANIZ SANS, Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992, 16 y ss.

151. Los textos evangélicos dan prueba de ello. Véase a modo de ejemplo: V. OCCHIPINTI GOZZINI, Le donne nel Nuovo Testamento, "Passaggi" (Rivista Scientifica dell'Istituto di Studi Teologici e Sociali), nº 2, 1989, 52-60; y L. SEBASTIANI, La condizione delle donne nella chiesa: linea di evoluzione storica, "Passaggi", 2, 1989, 71, 78.

152. Sobre este tema véase la última referencia de la cita anterior y M.J. AUBERT, Il diaconato alle donne?, Torino, 1989. Sobre la consagración de vírgenes sin conexión monacal y su desaparición a partir del siglo X, R. MENTZ, Les conditions juridiques de la consecration des vierges dans la liturgie latine des origenes a nos jours, "RDC", I, 1951, 261-280. La institución de la diaconesas, estrechamente conectada con el bautismo de adultos por inmersión, a medida que se impone el bautismo a edades más precoces y pierden relevancia los problemas relativos al pudor, se hizo innecesaria e incluso inútil, nos comenta AUBERT, (p. 125).

153. El tema fue glosada por M. RIVERA GARRETAS en una conferencia no publicada pronunciada en el curso "Mujeres y religión en la Edad Media: de las definiciones ideológicas a las vivencias cotidianas", celebrado en la U.C. en Marzo de 1990.

154. Planteados desde una perspectiva antropológica y recogiendo el enfoque de las opciones que se abrían para las mujeres en este medio institucional contamos con el trabajo de I. MAGLI, Il problema antropologico del monachesimo femminile,



"Enciclopedia delle Religioni", III, Florencia, 1972, 627, 642; y también de esta autora, Monachesimo femminile, en L. CASTALDI y S. CARUSO, (eds.), "L'Altra faccia della storia (quelle femminile)", Messina (Florencia), 1975, 125-132. Incidiendo en las consecuencias que para las mujeres tuvieron las formas de monacato dependientes, sujetas a la clausura, contamos con los trabajos de M. ECHANIZ SANS, Espacios de religiosidad de las mujeres dentro de una Orden Militar. La Orden Militar de Santiago (siglos XII-XV), en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval", Madrid, 1989, 184, 188. De la misma autora, Espiritualidad femenina en la Orden Militar de Santiago. (ss. XII-XV), en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRANA CID (eds.), "Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)", Madrid, 1991, 115-119. Y lo que fue la tesis doctoral de esta autora, Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media, Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura, 1992.

155. Una interpretación antropológica de la exclusión femenina de la manipulación de lo sagrado en, M.C. JACOBELLI, Donna, sacra, potere, "Passaggi", 2, 1989, 61, 70. Una panorámica bibliográfica sobre esta y otras cuestiones relacionadas con la participación de las mujeres en la Iglesia en L. SEBASTIANI, Donne logos ekklesia: alcuni libri, "Passaggi", 2, 1989, 92-98.

156. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 412.

157. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 410.

158. Véase F. GARNICA, Historia de la vida de la venerable madre doña Beatriz de Silva, fundadora de la orden de la concepción francisca de Toledo, publicada entre otros por E. GUTIERREZ, La Orden de las concepcionista en su primera orden, "AIA", 29 (1969), 381-398, cap. IV; sobre la antigua figura de Beatriz de Silva y su papel como fundadora de la orden véase, M.M. GRANA CID y A. MUÑOZ FERNANDEZ, La orden concepcionista, formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucía, "II Congreso de Historia de Andalucía", Córdoba, 1991, (en prensa).

159. Sobre el linaje y el castillo véase, J.J. ALONSO, C. EMPERADOR y C. TRAVESI, Patrimonio histórico artístico..., 59-74 y 107-111. Referencias a esta familia en G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, ff. 291v y 293v; y en G. FERNANDEZ DE OVIEDO, Las Quincuagenas de los Reyes, Duques, Caballeros y Personas Notables de España, 1555, BN, Ms. 2.218, extractado por J. PAZ, Noticias de Madrid y de las familias madrileñas y su tiempo, "RBAMAM", XVI, 55 (1947), 273-332.

160. AHN, Clero, Carpeta 1396, doc. 2.

161. Resulta interesante contrastar este elenco motivacional con el que se detecta en los conventos dominicos cordobeses de los siglos XV y XVI. Véase al respecto, J.M. MIURA ANDRADES, Las fundaciones de la orden de Predicadores en el reino de Córdoba (I), "AD", IX, 1988, 267-372.

162. Y. BAREL, La ciudad medieval, sistema social-sistema urbano, Madrid, 1981, 228, 227-231.

163. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401.

164. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401.

165. AHN, Clero, leg. 3952, doc. 2. de la regesta del siglo XVIII, sin fechas aunque por el orden del regesto debía ser de la primera época del convento. El regesto nº 27 de este instrumento, también sin fecha, contiene referencias a doña Beatriz Balter Zapata, abadesa del convento.

166. AHN, Clero, Carp. 3952, doc. 7.

167. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, ff. 277v y 403. En este segundo pasaje dice que en el convento estaban ya dos hermanas de Rodrigo, en folios posteriores dice que tres aunque había fallecido una de ellas.

168. Sobre la integración de mujeres de una misma familia en las comunidades femeninas véase algunas referencias interesantes en M. ECHANIZ SANS, Espiritualidad femenina..., 134-135; en el caso de las freilas santiaguistas los lazos de parentesco detectados entre ellas parecen ser resultado, según la autora, del modelo diseñado por la regla. Creo que es esta una manifestación propia de muchos otros conventos sin que ello obedezca a tales motivos normativos. Parentesco artificial y natural se ven también entretreídos en la maya social de las cofradías religiosas laicas lo que da cuenta de la importancia de esta superposición de vínculos como fórmulas de cohesión social y el amplio campo de proyección que tuvieron. Sobre las cofradías, véase mi trabajo Parentesco espiritual....

169. AHN, Clero, carp. 3952, doc. 6.

170. Una reconstrucción aproximativa del radio geográfico que cubre la procedencia de las monjas en un convento alcalaíno puede verse en A. CASTILLO GOMEZ y M.J. VAZQUEZ, Las religiosas de Santa Librada de Alcalá de Henares (1481-1516), en A. MUÑOZ FERNANDEZ, (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval", Madrid, 1989, 218-219.

171. AHN, Clero, carp. 3952, doc. 6.

172. Tomando como base de referencia seis institutos religiosos masculinos de Madrid, urbanos por tanto, y siguiendo el indicador de las fundaciones de misas, capellanías y obras pías durante el período barroco se llegan a conclusiones similares a las aquí pronunciadas, J. IZQUIERDO MARTIN, y otros, Religiosidad barroca y oligarquías urbanas: la estrategia del clero regular madrileño, en S. MADRAZO y V. PINTO (comp.), "Madrid en la época moderna: espacio, sociedad y cultura", Madrid, 1991, 265, 301, en especial 268. Anterior a este trabajo, J.S. AMELANG, La formación de una clase dirigente. Barcelona, 1490-1714, Barcelona, 1986, 160-163.

173. C. VIÑAS y R. PAZ, 314.
174. AHN, Clero, Libro 7179, ff. 2-10.
175. J. MIURA ANDRADES, Las fundaciones de la Orden..., I, 298.
176. AHN, Clero, Libro 7179, ff. 2-18.
177. AHN, Clero, Libro 7179, ff. 24-49.
178. AHN, Clero, Libro 7179, ff. 16 y 18.
179. AHN, Clero, Libro 7179, ff. 51.
180. Básica y fundamentalmente remito a los trabajos de J. MIURA ANDRADES, Algunas notas sobre las beatas andaluzas, en A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval", Madrid, 1989, 289-302; y del mismo autor, Formas de vida beata femenina en la Andalucía Medieval. Emparedadas y Beatas, en A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), "Religiosidad femenina, expectativas y realidades (ss. VII-XVIII)", 139-164. Para una época posterior, los siglos XVI y XVII, M. PALACIOS ALCALDE, Las beatas ante la Inquisición, "HS", XL (1988), 107-131.
181. E.W. MCDONNELL, The Beguines and Begards in the Medieval Culture. With special emphasis on the Belgian scene, New York, 1960; es la obra a la que clásicamente se suele recurrir en nuestro país para establecer comparaciones.
182. A. DAZA, Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz de la Tercera Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, Madrid, 1611, f. 4.
183. F. Pedro NAVARRO, Favores del cielo..., ff. 30-33.
184. Véase E.W. MACDONNELL y P. PEANO, Les beguines du Languedoc au la crise du T.O.F. dans la France meridionale XIII-XIV siècle, "I Frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento", Roma, 1977, 139-159; J.M. MIURA ANDRADES, Formas de vida religiosa..., 157-163.
185. Sobre la reforma sugiero la lectura de J. GARCIA ORO, Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI, en R. GARCIA VILLOSLADA (dir.), "Historia de la Iglesia de España", III, 1º Madrid, 1980, 211-346; del mismo autor, La Reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos, Valladolid, 1969; y Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos, Madrid, 1971.
186. Véase M. PALACIOS ALCALDE, Las beatas ante la Inquisición, "HS", XL, 1988, 107-131. El excelente trabajo de Claire GUILHEM, La Inquisición y la devaluación del verbo femenino, en B. BENNASSAR y otros, "Inquisición española:

poder político y control social", Barcelona, 1984, 171-207. J.M. MIURA ANDRADES y A. MUÑOZ FERNANDEZ, Las beatas en la sociedad castellana. Siglos XV-XVI, en "I Jornadas Anglo-hispanas", Huelva, 25-30 de marzo de 1992, (en prensa). Sobre la integración institucional de fórmulas de vida religiosas laicas y femeninas ante los recelos que éstas suscitaron en los cuadros de la jerarquía eclesiástica hay numerosas referencias en los trabajos publicados por A. MUÑOZ FERNANDEZ y M.M. GRAÑA CID (eds.), Religiosidad femenina: expectativas y realidades, Madrid, 1991, una guía de referencias en la Introducción p. 7-10.

187. M.M. GRAÑA CID y A. MUÑOZ FERNANDEZ, La orden concepcionista: formulación de un modelo religioso femenino..., "II Congreso de Historia de Andalucía", Córdoba, 1991 (en prensa), véase el epígrafe sobre la implantación en Andalucía y además los comentarios sobre la acción del arzobispo Quiñones en la erección de los beaterios en tierras de Córdoba. Sobre los motivos que impelen a las beatas en la elección de regla, J.M. MIURA ANDRADES, Formas de vida religiosa..., 163.

188. Pedro de SALAZAR, Crónica e Historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la orden del bienaventurado padre San Francisco, Madrid, 1612, ff. 268-265.

189. También al norte de la Cordillera Central se detecta esta vinculación señorial en muchos conventos franciscanos, A. FREMAUX-CROUZET, Franciscanisme des villes et franciscanisme des champs dans l'Espagne du Bas Moyen Age, en "Les Espagnes Médiévales. Aspects économiques et sociaux. Melanges offerts à Jean Gautier Dalché", Niza, 1983, 53-65.

190. Un primer intento de valoración de la implantación franciscana en Castilla la Nueva en sus relaciones con la red viaria en M.M. GRAÑA CID, Religiosos "in via". Franciscanos y caminos en Castilla la Nueva (1215-1550), en "I Congreso Internacional de caminería hispánica", Pastrana, julio de 1992, (en prensa).

191. Sobre las circunstancias parroquiales de Buitrago y su tierra véase M. FERNANDEZ GARCIA, Buitrago y su tierra (Historia religiosa) II, 1984, 33-50 y 175 y ss. Sobre el convento de la Cabrera, P. SALAZAR, Crónica e Historia..., ff. 241-244; e I. ORMAECHEVARRIA, San Antonio de la Cabrera, "AIA", XVI, nº 62 (1965).

192. M. FERNANDEZ GARCIA, Buitrago..., 169.

193. Sobre los frecuentes desplazamientos que hacían los vecinos de Getafe a la Villa, C. FLORES VARELA, Desplazamientos de corto radio en el Madrid del siglo XV, en "Red viaria en el Madrid Medieval", (V. Curso de Historia de Madrid Medieval), 12-16 de diciembre de 1992, (en prensa); y A. MUÑOZ FERNANDEZ, Causas y consecuencias de la movilidad humana en el territorio de Madrid, "Red viaria en el Madrid Medieval", (en prensa); G. LÓPEZ DE LA PLAZA, De la Tierra a la Villa. Desplazamientos de corto alcance motivados por la función administrativa de Madrid: las vecindades, "Caminos y caminantes por las tierras de Madrid", (III

Jornadas de Historia Medieval de la A.C. Al-Mudayna), Madrid, noviembre de 1991, (en prensa).

194. C. VIÑAS y R. PAZ, 299-301. Para todos los textos entrecomillados rige esta referencia.

195. Se encuentra esta noticia en el primer párrafo de la relación de milagros obrados por la imagen mariana de Cubas que se conserva en una copia depositada en el propio convento.

196. Melquíades ANDRES, La teología española en el siglo XVI, I, Madrid, 1976, 82 y ss; véanse también los contenidos del Vol. II.

197. M. ANDRES, II, 147-158.

200. Para simplificar el fárrago de las citas puntuales a la edición y página correspondiente de las RRTT, véase al respecto las tablas resumen que aporta F.J. CAMPOS FERNANDEZ, La mentalidad en Castilla La Mancha, 303 y ss.

201. AHN, Códices, 1199-B, ff. 51-54. Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen sancta Juana de la Cruz..., BE, Ms. k-III-13, cap. 15; José Luís DOMINGUEZ ORTIZ, El cardenal Cisneros y el monasterio de Santa María de la Cruz de Cubas, Memoria de Licenciatura inédita presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas, Salamanca, 1974; R.E. SURTZ, The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534), University of Pensylvania Press, 1990, 4-8.

202. Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen sancta Juana de la Cruz..., BE, Ms. k-III-13, ff. 1-2v.

203. Sobre la intervención de relatos hagiográficos y sobrenaturales en la trayectoria de las comunidades regulares, J.M. MIURA ANDRADES, Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI, en C. ALVAREZ SANTALO y otros (Comp.), "La religiosidad Popular", II, 443 y ss.; y también de este autor, Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de finales de la Edad Media, Ecija, 1992.

204. El libro del Conorte, BE, Ms. j-II-18.

205. Comiença la vida y fin de la bien aventurada virgen sancta Juana de la Cruz..., BE, Ms. k-III-13, cap. 26, ff. 12o y ss.

206. Autos y representaciones que se hacían en este convento de esta santa y mercedes que por su intercesión hacía Dios a las monjas de él, BNM, Ms. 9661.

207. Autos..., f. 16.

208. Autos..., f. 19v y 20.

209. Autos..., f. 30v.
210. Autos..., f. 40 y ss.
211. AGVM-S, 2-272-16.
212. Se destaca dentro de la bibliografía inmaculista: J. MIR, La Inmaculada Concepción, Madrid, 1905; N. PEREZ, La Inmaculada y España, Santander, 1954. La revista Archivo Iberoamericano ha dedicado varios números al tema como son el 57 y el 58 de 1955.
213. C. VIÑAS y R. PAZ, 298-299.
214. Para esta y las restantes referencias, siempre que no haya anotación complementaria rige la referencia, G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401v a 403v, el entrecomillado en f. 403.
215. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 401v.
216. A. MUÑOZ FERNANDEZ, Notas para la definición de un modelo sociorreligioso femenino: Isabel la Católica, en A. MUÑOZ FERNANDEZ, (ed), "Las mujeres en el Cristianismo Medieval", Madrid, 1989, 430.
217. G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 102.
218. En la documentación conventual de los años 1552 y 1558, por poner dos ejemplos, se alude al convento de Santa Clara. Sin embargo en los registros que para uso administrativo de la comunidad se confeccionaron en el siglo XVII, más de una vez se desliza la advocación conventual de Constantinopla.
219. Ni que decir tiene que la Virgen de Constantinopla era considerada como la autora de muchos milagros y particularmente los manifestaba los martes de marzo, G. de QUINTANA, A la muy antigua..., II, f. 403v.
220. P. de SALAZAR, Historia de la fundación..., f. 268-269.
221. M. MONRREAL, Comentario de una página de Valdés: el tema de las reliquias, "Revista de Literatura", Madrid, XXI, 1961, 74-75.
222. J.M. de ESTAL, Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial, "HS", 23 (1970), 193-333.
223. Sobre este tema y la fuente de la cual he obtenido estas informaciones se da cuenta oportuna en el capítulo IV de la primera parte de este trabajo.
224. Esta tradición se mantiene en la reconstrucción que en nuestros días se efectúa de la iglesia coventual.

225. De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días, en C. LISON TOLOSANA (ed.), "Temas de antropología española", Madrid, 1976, 75-76.

226. M.M. GRAÑA CID, Religiosos "in via"...

227. J.M. MIURA ANDRADES, Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI, en C. ALVAREZ SANTALO, y otros (comp.), "La religiosidad popular", II, Barcelona, 1989, 452-453; y Fundaciones religiosas y milagros en la Eclia de finales de la Edad Media, Eclia, 1992.

228. Frente a ciertas facciones de los franciscanos, hermanos históricos de los dominicos, esta orden -comenta Alvaro Huerga- va por la cuerda del estudio y, en general, no da mucha fe a los fenómenos maravillosistas que brotan o acompañan la vivencia cristiano-mística, Los prealumbrados y la beata de Piedrahita, en FLICHE MARTIN, "Historia de la Iglesia", XVII, Valencia, 1974, 525.

229. Entre todas las biografías ya reseñadas conviene recordar la primera escrita por sor María Evangelistas, Comiença la vida y fin de la beata y sancta Juana de la Cruz, BE, Ms. k-III-13.

230. Este episodio demuestra la predestinación en la relación futura entre sor Juana y el convento de Cubas.

231. J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte" de Sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María, "HS", 36, 1984, 603.

232. A. HUERGA, Las prealumbradas y la..., 523, 546, en particular el epígrafe "Cisneros y las mujeres", 528-529.

233. R.E. SURTZ, La madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina, "Nueva Revista de Filología Hispánica", XXXIII, 1984, 483, 491. Para la cuestión del curato de Cubas se basa este autor en J.L. DOMINGUEZ RUIZ, El cardenal Cisneros y el monasterio...

234. Un resumen de esta cuestión en R.E. SURTZ, La madre Juana..., 484-486. Hago notar que este caso, al que el autor tilda de muy raro, se detecta también en el convento de monjas de Vallecas. Bien es cierto que la noticia que de este segundo ejemplo tenemos no es suficientemente clara.

235. BE. Ms. j.II.18, Ver el comentario que sobre este volumen hace J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte" de sor Juana de la Cruz..., 605 y ss.

236. A. DAZA, Historia, vida y milagros y éxtasis..., prólogo al lector.

237. Sor María, la beata de Piedrahita, también relata las visiones y revelaciones de sus raptos místicos y sufría la amnesia posterior a los éxtasis. Los testimonios

contradictorios de sus oyentes y el no quedar constancia escrita de sus dictados le permitían escamotear responsabilidades ante la Inquisición. A. HUERGA, Las prealumbradas..., 531-532.

238. Aceptar que es Cristo quien habla por mediación de una monja es cuestión de la virtud o malicia del oyente (Conorte, ff. 76v, 77r.). ¿Pudo ser el demonio el inspirador de sus palabras? No, pues éste nunca enseña a nadie que ame a Dios como a ella misma decía (f. 104v) ¿Por qué hablaba Dios por boca de una "mujer pobre y pequeña"? Dios puede hacer cuanto quiera y no niega su misericordia a nadie que no lo ame y lo busque conservar como hace "esta su sierva" (f. 76v); Cristo muestra su preferencia por revelar sus secretos a los simples, despreciados y humildes (f. 369v) y ocultarlos a los "sabios e letrados". Sirvan estas referencias entresacadas del trabajo de R.E. SURTZ, La madre Juana de la Cruz..., 486-488 como ejemplos de la cuestión ahora analizada.

239. A. DAZA, Historia, vida y milagros..., f. 34.

240. J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte" de sor Juana..., 604.

241. P. de SALAZAR, Crónica e historia, afirma que el Conorte lo escribieron las monjas sin dar nombre alguno. Carrillo, Navarro, Villalón, Wadding y Zarco afirman que fue sor María Evangelista quien recogió y escribió algunos de los sermones. Fray Antonio Daza en las ediciones de 1610, 1611 y 1617 da a esta monja como autora principal y como cooperadoras secundarias a sor Catalina de San Francisco y a sor Catalina de los Mártires.

242. Todos estos episodios y argumentos están recogidos en la biografía de la Biblioteca Escorialense atribuida a sor María Evangelista.

243. BN, Ms. 9.661.

244. Fray A. DAZA, Historia, vida y milagros..., f. 16v.

245. J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte"..., 610.

246. Para una relación exhaustiva de las biografías de sor Juana, J. GOMEZ LOPEZ, El "Conorte"..., 601-601. Los autores de estas obras se reparten a lo largo de los siglos XVI-XVIII. La Crónica de la provincia de Castilla de P. SALAZAR, así como WADDING en sus Annales Minorum, VIII, Roma, 1625, 557, 558 y 1625-1654, reservan un lugar a nuestra monja.

247. P. NAVARRO, Favores del cielo..., 87, 94 y 103.



### III. ERMITAS Y SANTUARIOS EN EL ESPACIO Y SOCIEDAD ALDEANOS

Aunque pueda parecer una mera cuestión de ordenación de capítulos conviene comenzar éste explicando por qué ha sido separado del anterior y organizado independientemente. El hecho obedece a la intensidad y variedad de matices que hacen de ermitas y santuarios una unidad de análisis privilegiada y prioritaria de cara al enjuiciamiento del binomio institución y devociones con sus funcionalidades sociales y espaciales en el medio rural sujeto a la égida rectora de Madrid. En este sentido, al afrontar el estudio de estos edificios lo<sup>1</sup> que hacemos es situarnos ante lo que se viene considerando el soporte por excelencia del universo devocional colectivo de los hombres de las sociedades rurales hispanocristianas del Medievo y la Modernidad. Ciertamente, esto es así en la medida que el surgimiento y presencia de las ermitas únicamente suele rendir cuentas a las estimulaciones de los devotos y a los fines que las alimentan, los cuales con frecuencia son de carácter pragmático y funcional. No se puede decir que estos criterios sean los mismos que justifican la presencia de una parroquia, convento, hospital o, incluso, las cofradías que aun estando aglutinadas en torno a una devoción concreta encierran otros capítulos funcionales en sus estatutos. En ninguno de estos modelos institucionales la devoción, entendida como fin y vía de obtención de beneficios ya personales ya colectivos, es tan exaltada a un primer plano como lo fue en las ermitas y santuarios.

Me referiré, pues, en esta ocasión a las ermitas y santuarios, a los humilladeros y calvarios salpicados entre el caserío de las aldeas, en sus inmediaciones, términos o dezmerías. De los dos conceptos, el de ermita y santuario,

el primero es el que habitualmente reproducen las fuentes consultadas y alude a las pequeñas capillas rurales. La diferencia que separa a éstas de los santuarios, en opinión de W. A. Christian, viene dada por el estadio de promoción de que gozan unas y otros. Cuando la imagen o reliquia custodiada en el edificio atrae poderosamente la devoción popular, debido generalmente a la manifestación de milagros u otros signos sobrenaturales, la ermita pasa a ser considerada un santuario. Bajo este criterio los santuarios rurales podían ser ermitas o parroquias, supuesto este último que no se da en las aldeas de Madrid y su arciprestazgo con demasiada profusión y nunca lo he constatado antes de la segunda mitad del siglo XVI<sup>1</sup>.

Los humilladeros eran unas pequeñas construcciones compuestas por unas gradas de planta circular o poligonal sobre las que se elevaba una columna rematada por una cruz o imagen religiosa. Estaban situados a las entradas de las ciudades y aldeas junto a ciertas vías de comunicación o en los cruces de caminos<sup>2</sup>. Podían ser también pequeñas capillas cerradas que alojaba la devoción a un crucifijo o imagen relacionada con la Pasión de Cristo. En ocasiones los humilladeros custodiaban una imagen mariana<sup>3</sup>. Esta tipología arquitectónica queda recogida en algunas de las descripciones de las Relaciones Topográficas. El humilladero de Almoguera (Guadalajara), por ejemplo, "es una capillica nuevamente hecha, cercada y decente para decir misa"<sup>4</sup>. Contabilizo también los calvarios en el recuento de ermitas. Venían a ser crucifijos o capillas emplazadas en algún pequeño cerro o elevación del terreno en las inmediaciones de la población. Eran visitados por las gentes con cierta asiduidad pero sobre todo en época de Cuaresma. Generalmente y por fidelidad al hecho que conmemoraban, se ponían tres cruces representando a Cristo y a los dos ladrones. Desde la población al calvario corría el "viacrucis" consistente en la representación mediante catorce cruces o relieves, los momentos principales de la Pasión y muerte de Jesús<sup>5</sup>.

Aunque hasta hace poco ha sido escaso el interés prestado por nuestra historiografía a lo que de forma genérica se denomina religiosidad popular y, como consecuencia, casi nula ha sido también la atención prestada por los historiadores actuales a las redes de ermitas que surcan las comarcas y regiones peninsulares, contamos con una serie de publicaciones en las que de forma parcial o con intenciones globalizadoras quedan marcadas las líneas básicas de penetración en el tema, así como los principales núcleos de significación que encierran estos centros devocionales. Los esfuerzos por sistematizar y conceptualizar los contenidos de los fenómenos religiosos populares, todo hay que decirlo, provienen casi exclusivamente de autores dedicados a la antropología o etnología, quienes, sin duda, estimulados por investigaciones y modelos metodológicos franceses, anglosajones y angloamericanos, desde la década de los sesenta han venido realizando aproximaciones, a menudo parciales, al campo temático que nos ocupa. Una muestra de estos trabajos podría ser rastreada en los tres volúmenes que bajo el título La religiosidad popular recogen las aportaciones efectuadas en su día al Primer Congreso sobre la religiosidad popular celebrado en Sevilla en 1987. A lo largo de estas páginas no sólo tomamos contacto con los contenidos argumentados por la investigación actual sobre el tema, sino también con las obras de referencia metodológica de las que se alimentan sus autores. En este último sentido, ha de señalarse la influencia, reconocida abiertamente por algunos investigadores, que ha ejercido la obra del antropólogo norteamericano W.A. Christian Jr. Los trabajos de Christian, ya de por sí interesantes y sugestivos, cuentan con el atractivo adicional de ser prácticamente los únicos en los que se aunan el enfoque antropológico con la cantera informativa de los datos históricos. A lo largo de diversas publicaciones este autor, nos ofrece las principales secuencias evolutivas que muestra el panteón cristiano desde el Alto Medievo hasta nuestros días<sup>6</sup>, el fresco sincrónico de las principales manifestaciones religiosas locales de Castilla la Nueva<sup>7</sup> o los textos y comentarios de algunas de las apariciones catalanas y castellanas de los siglos XIV

y XVI<sup>8</sup>.

El área de estudio acotada en mi trabajo se inscribe en el contexto de Castilla la Nueva ya estudiada por Christian. Y también como él he tenido la necesidad de utilizar la información que proporcionan las Relaciones Topográficas de Felipe II aunque he podido completar su información con fuentes documentales previas y contemporáneas a la citada encuesta. Algunos de los fenómenos, virtualidades, significados, manifestaciones rituales y funcionalidades sociales detectables en nuestras ermitas quedan identificadas y tipificadas en sus trabajos y en algunos otros de corte antropológico. Ante estas coincidencias de partida he tenido que cuestionarme cuáles podían ser los incentivos que ofrece el análisis de las ermitas de la Tierra y arciprestazgo de Madrid y qué tipo de conexiones, hasta ahora no anudadas por los trabajos señalados, podían esbozarse por mi parte. En suma, la pregunta que me inquietaba era ¿qué interés tiene el comentario de este tema una vez efectuadas las investigaciones de otros autores que me han precedido?

Ahí quedan los resultados de aquellas investigaciones de tipo extensivo planteadas sobre amplias demarcaciones geohistóricas (reino o región), en las cuales se priorizaba uno y varios puntos temáticos en un marco de relaciones contextuales genéricas con el espacio y la sociedad. A partir de estos resultados se vislumbra la necesidad de proyectar estos conocimientos hacia áreas geográficas de proporciones más reducidas que guarden entidad y unidad a efectos de jurisdicción civil y eclesiástica y nos den mejor la pauta de lo que fue el espacio vivido y percibido cotidianamente por las gentes que lo poblaron. En este sentido, parece pertinente contrastar el papel ejercido por las ermitas y otros lugares de devoción afines en un marco humano y territorialmente subordinado aun centro urbano como es Madrid según las jerarquías que el poder y las pautas de organización del espacio dictan. Tomando este doble encuadre espacial, ciudad y aldeas dependientes, la perspectiva

comparativa se amplía pues tenemos dos medios de interrelación, la Villa y su territorio rural. Aquilatando de esta forma el escenario físico y humano de observación, se pueden cerrar los intersticios que dejan al descubierto los estudios generales y detectar más fácilmente los significados obliterados por ellos.

A partir de estas consideraciones propongo un modelo de análisis centrado básicamente en cuatro fases expositivas. La primera tiene como objetivo describir la red de ermitas desde la perspectiva opaca de los datos. Una vez realizada la enumeración se tratará de ver el significado que adquieren las cifras sobre la plantilla de la estructura del poblamiento de los tres sexmos. Prosiguiendo esta línea descriptiva trataré, en segundo lugar, de las etapas y mecanismos de generación de las ermitas y santuarios, de sus títulos y advocaciones y de los destinatarios, en suma, de las devociones locales evaluando la casuística y las tendencias dominantes que priman en ellas. Partiendo de esta base entraré en la combinatoria analítica de los datos contemplando las funciones que asumen estos centros de devoción en el territorio demarcado, tanto en la vertiente estática (semantización del espacio) como en la dinámica (estimulación de movimientos rituales dentro o fuera del territorio, sean éstos individuales o colectivos). En cuarto lugar, habrá de valorarse la dimensión que acaso sea más conocida, el santuario como fuente de salud y beneficios materiales, la intercesión, sus reglas y efectos tanto en su vertiente individual como en la comunitaria. Pero junto a estos aspectos me interesan también todas aquellas funcionalidades de índole sociológica que a través del ritual se dan cita en estos puntos del espacio rural aldeano. En todas estas fases expositivas se habrán de tener presentes los contenidos vertidos en el primer capítulo de esta primera parte acerca de las características del territorio, su poblamiento (naturaleza y distribución), así como el contexto de instituciones religiosas en el que cobran sentido las ermitas y los santuarios.

## 1. DESCRIPCION DE LA RED DE ERMITAS RURALES DE LA TIERRA MADRILEÑA

En el cuadro adjunto queda recogida una relación de las ermitas que se erigieron en el territorio acotado desde la conquista cristiana hasta el último tercio del siglo XVI. Como ya ha quedado patente al comentar otras tipologías institucionales, también aquí las noticias son prácticamente inexistentes en el siglo XIII, algo más explícitas en el siglo XIV y relativamente numerosas en las dos centurias siguientes. Pongo sobre aviso la ausencia de datos para algunas de las aldeas, así como la posibilidad de que la nómina se pueda ver ampliada con nuevas referencias ocasionalmente salpicadas en la documentación del más variado signo. Con todo, creo que el muestreo es representativo y bastante completo para el siglo XVI.

En este cuadro, además de ofrecer la relación de ermitas que han llegado a mi conocimiento, he tratado de poner al descubierto las conexiones de signo meramente cuantitativo que rigen entre el volumen demográfico de las aldeas y el número de ermitas detectadas en su territorio o términos. Una vez conocidas las características del poblamiento se pueden extraer también conclusiones aproximadas sobre la densidad espacial de estos centros en cada uno de los cuadrantes del área rural madrileña.

Pero antes de adentrarnos en esta senda quisiera hacer algunas aclaraciones sobre los contenidos del mencionado cuadro, o mejor sobre las lagunas que se aprecian en el mismo. Como se puede observar, la columna correspondiente a las ermitas aparece vacía en relación a una serie de aldeas. Sin embargo, no todos estos huecos informativos tienen el mismo significado. En ninguno de estos casos he tenido la oportunidad de constatar ermitas en fechas anteriores a las que se redactan las RRTT. Siguiendo esta última referencia documental, aldeas del alfoz como

ALDEA	Nº VECINOS		SEXMO	TITULO	ERMITAS	OBSERVACIONES
	1530	1575				
Alameda	-	100	Vallecas	-San Sebastián		Posible origen en un voto por pestilencia (RRTT,18) En la iglesia parroquial se custodiaba un Cristo traído de las Indias. En 1573 este Cristo fue implorado por sequía.
Alcobendas	219	300	"	-Nuestra Señora de Paz -San Sebastián		Situada en Fuentidueña. Figura como ermita en 1427 y en las RRTT Pasó a ser iglesia de la aldea de su mismo nombre a finales del siglo XV.
Ambroz	-	65	"	-San Cristóbal -San Sebastián		Las RRTT la citan como ermita despoblada, era iglesia de la aldea de su nombre ahora despoblada. Ermita propia de Ambroz (RRTT, 61)
Barajas	200	500	"	-San Julián		En 1427 la mantiene el concejo que la estaba reedificando (Visita,232). En 1579 sólo se menciona como capilla del hospital que fundó Pedro Zapata(RRTT,96)
Canillas	30	50	"	-		Las RRTT no declaran ninguna. Frecuentaba esta aldea la ermita de la Magdalena de Fuencarral.
Canillejas	51	86	"	-Carrascal		Mencionada en RRTT (155). En 1427 era iglesia aneja de Canillas. Fue iglesia del despoblado que le da -- nombre y cumplió después esta función de ermita para los vecinos de Canillejas.
Coslada	30	30	"	-San Sebastián		Fue consagrada en 1566.
Chamartín	7	10	"	-La Magdalena		A ella ivan en procesión los vecinos de Chamartín, - Hortaleza y Fuencarral (RRTT, 216 y 219).

ALDEA	Nº VECINOS 1530	1 75	SEXMO	TITULO	ERMITAS	OBSERVACIONES
Fuencarral	191	50	Vallecas	-N.ª de Valverde		Fue un concurrido santuario mariano de la comarca. - Segun la tradición la imagen se apareció en 1242. La primera referencia documental data de 1422.
Hortaleza	41	96	"	-		Las RRTT no citan ninguna ermita. Sabemos que visitaban la ermita de Hortaleza.
Rejas	-	90	"	-		No he constatado la presencia de ermitas.
Rivas	7	25	"	-Santa Cecilia		Ubicada en una peña muy alta a orillas del Jarama. - Cuenta con una leyenda y tradición que sólo he podido remontar documental al siglo XVI.
San Sebastián de los Reyes	144	250	"	-Santa Mª de Dos Casas -N.ª de Mesones		Ambas son iglesias de despoblados sin que se pueda - precisar si mantienen relaciones culturales con -- ellas los de esta aldea. En ningún momento las llaman ermitas. Frecuentan los vecinos de esta aldea la ermita de Fuentidueña (RRTT, 571).
La Torre	8	-	"	-		No tenía ermitas. La iglesia de la aldea pasa a ser ermita de Vallecas.
Vallecas	138	-	"	-N.ª de la Torre		Iglesia del despoblado es ermita de Vallecas desde - el primer tercio del siglo XVI.
Vaciamadrid	-	-	"	-		No he documentado ermitas.
Velilla	26	35	"	-		No he documentado ermitas.
Vicálvaro	79	200	"	-San Sebastián -Humilladero(Vera Cruz)	(RRTT, 680).	



ALDEA	Nº VECINOS 1530	SEXMO 1575	TITULO	ERMITAS	OBSERVACIONES
Villanueva de Fuente Fresno	49	60	"	-Santo Domingo  -San Sebastián y San Roque	Iglesia del despoblado Villanueva del Burrillo.  (RRTT, 709). Los vecinos hacían procesiones a S. Ma - de Belvis, término de Paracuellos del Jarama.
Casarrubuelos	25	36	Villaverde	-	No se han constatado referencias. Las RRTT no recogen ninguna.
Cubas	135	200	"	-San Sebastián -San Blas -N. S <sup>a</sup> . de la Cruz	- Se menciona en 1427 (Visita, 51-52) Llegó a ser santuario en 1449. Por la aparición de la de la Virgen a una niña de la aldea se construyó la ermita que pasa a ser iglesia de las monjas de Cubas
Fuenlabrada	197	350	"	-San Gregorio	Asociada a una vaga tradición que versa sobre la apa- rición del santo a una mujer. (RRTT, 268-269).
Getafe	404	950	"	-N. S <sup>a</sup> de la Concepción -Santa Quiteria -San Marcos -San Sebastián  -Un Humilladero  -Un Calvario -San Ildefonso -Espíritu Santo	Se dice que es la más devota. Tenía una cofradía. En el primitivo emplazamiento de la aldea. Tenía cofradía e hizo función de iglesia parroquial - aneja a finales del siglo XVI. A el hacían procesión los cofrades de la Sangre de -- Cristo el Jueves Santo.  - - -  (Todas estas referencias en RRTT, 298-99).

ALDEA	Nº VECINOS 1530	1575	SEXMO	TITULO	ERMITAS	OBSERVACIONES
Grinón	124	180	Villaverde	-Santa Bárbara -Un Humilladero		Está cerca de la villa. Se tenía por abogada contra -- la tempestad, truenos.. En el lugar en que en 1565 un labrador descubre un -- pequeño crucifijo. Se le atribuyeron milagros y fue -- custodiado tras una reja dorada en uno de los altares de la parroquia de N.ª de la Asunción (RRTT,313-314)
Humanejos	16	7	"	-		No se ha comprobado la existencia de ermitas.
Parla	90	194	"	-		No han podido ser documentadas.
Perales	79	7	"	-		No se han constatado ermitas, respetan los votos -- y fiestas de Getafe por proceder de esta aldea los -- pobladores de Perales.
Pinto	385	756	"	-Una ermita ?		La única referencia existente proviene de una fuente del siglo XVIII (Tomás López, 350). La iglesia del convento de las Capuchinas era una antigua ermita. Ya como iglesia del convento se veneraba la imagen de N.ª de la Asunción.
Torrejón de la Calzada	-	-	"	-		No se ha podido documentar ermita alguna.
Torrejón de Velasco	256	756	"	-Iglesia de Pozuela		En 1427 (Visita,27) esta iglesia está despoblada y se ermita por los de la aldea.En el s. XVIII tenía tres ermitas: Vera Cruz, N.ª de los Peligros y S. Nicasio Mártir (T.L. 401). Ignoro si las dos primeras se re-- montan a principios del siglo XVI.

ALDEA	Nº VECINOS		SEXMO	TITULO	ERMITAS	OBSERVACIONES
	1530	1575				
Villaverde	174	250	Villaverde	-Santiago el Verde -La Magdalena		Parece ser que ambas son iglesias de antiguas poblaciones. Antes del siglo XVI son deganas de Villaverde o Rabudo.
Alcorcón	113	160	Aravaca	-San Antón de la Ribota -San Sebastián		Existe en 1427 (Visita, 42). En fecha no precisable se denomina Santo Domingo (RRTT, 44-45). Es centro frecuentado por los vecinos de los contornos. Mencionada en 1575, no se precisa su origen.
Aravaca	140	160	"	-N.ª de la Concepción		Es ermita de devoción (RRTT, 79).
Boadilla del Monte	47	70	"	-San Babiles -San Sebastián		Santuario comarcal. Tiene la milagrosa reliquia del obispo de este nombre. De 1478 datan las ordenanzas de su cofradía. La devoción es anterior (BN, ms. 19333). Noticia extractada de RRTT (108).
Carabanchel de Arriba	133	200	"	-N.ª de la Concepción -Una ermita ? -¿San Sebastián?		(RRTT, 165). A fines del s. XVIII tiene la advocación de San Roque. Los vecinos frecuentan las ermitas de otras aldeas.
Carabanchel de Abajo	104	-	"	-N.ª de la Antigua		Ermita del cementerio. Construida en el s. XV, era compartida con Carabanchel de Arriba. A fines s. XVIII -- tiene otras dos: Cristo del Buen Camino y La Magdalena y San Roque. No puedo precisar el origen de estas dos.
Húmera	8	16	"	-S. Juan de Sumasaguas -San Pedro de Meaque		Son ambas iglesias de despoblados. En el primero queda como recuerdo una cruz a la que se va en rogativa y -- procesiones. A San Pedro iban los de Carabanchel de Arriba en procesión. En ambos casos la vinculación con Húmera es fruto de la jurisdicción eclesiástica.

ALDEA	Nº VECINOS		SEXMO	ERMITAS		OBSERVACIONES
	1530	1575		TITULO		
Leganés	229	430	Aravaca	-N.ª de Butarque -Un Humilladero -Un Calvario	Iglesia de un despoblado. Albergaba un Crucifijo. Tenía una capilla con una imagen de la Quinta Angustia	
Majadahonda	107	200	"	-San Sebastián	(RRTT. 367).	
Polvoranca	47	42	"	-Un Humilladero	La cofradía de la Vera Cruz data de la 2ª mitad s.XVI El humilladero es mencionado en las descripciones del Cardenal Lorenzana, no en las RRTT que indican que no hay ermita alguna (447).	
Pozuelo de A.	159	210	"	-N.ª de la Concepción	(RRTT, 485).	
Las Rozas	87	200	"	-N.ª de la Concepción -S. Ma del Retamar	(RRTT, 544) Iglesia de una aldea perteneciente al Real de Manzana nares reclamada por Madrid. Los vecinos de Las Rozas la veneraron hasta su traslado a esta aldea. No he po dido precisar la cronología. Se menciona en 1350 en - el Libro de la Montería de Alfonso XI.	

Cuadro nº. 7 Relación de ermitas y santuarios de la tierra y arziprestazgo de Madrid

Canillejas, Hortaleza, Rejas, Vaciamadrid, Velilla, Casarrubuelos, Humanejos, Perales y Zarzuela, no declaran ninguna ermita o humilladero. Acaso se trata de una omisión involuntaria o es que simplemente no tenían ni ermitas ni humilladeros. No me atrevo a negar categóricamente la primera posibilidad, alguna pudo ser involuntariamente omitida. Sin embargo, creo que si no en la totalidad de los casos sí en algunos la no alusión equivale a inexistencia. No se puede decir que sea éste el caso de Pinto, Parla, Torrejón de la Calzada y Torrejón de Velasco. En las cuatro aldeas existieron ermitas aunque ninguna de ellas contestó la encuesta de las RRTT. Salvo una referencia fragmentaria del siglo XV, tampoco he podido llegar a conocer la red de ermitas de Torrejón de Velasco en períodos anteriores al recogido en el informe de la época de Felipe II. Mientras en el primer grupo de aldeas citadas las ermitas debieron ser inexistentes y argumentos convincentes explican el por qué, en este segundo grupo sabemos que sí las había aunque sólo haya accedido a datos, bien anteriores a la fecha de redacción de las RRTT o muy posteriores, del siglo XVIII. Ante la incertidumbre que aletea sobre estos cuatro núcleos aldeanos he optado por suprimirlos de las evaluaciones efectuadas en el sexmo de Villaverde o cuadrante sur de la tierra madrileña. Es por ello que en vez de doce aldeas serán contabilizadas ocho con lo que de esta forma la "ratio" aldeas-número de ermitas se verá menos afectada que optando por la contabilización de informaciones incompletas y fragmentarias.

En el cuadro que se incorpora a continuación de estas líneas se observan notables diferencias entre sexmos en lo que respecta a la densidad de ermitas que se registra en cada uno de ellos. Ante todo hay que señalar que en los tres sexmos rurales madrileños la proporción de ermitas es inferior a la que presenta el conjunto territorial de la actual provincia de Madrid, 2'4 ermitas de media por aldea o población, y las del resto de las provincias de Castilla la Nueva (Toledo 2'4; Guadalajara 2'4; Ciudad Real 3'3; Cuenca 3)<sup>9</sup>. ¿Guardan relación los datos de la

Tierra madrileña con la estructura del poblamiento? Proporcionalmente hablando, el área encuadrada en el sexmo de Vallecas es la que menor número de ermitas despliega en su territorio. Las secuencias numéricas hablan por sí solas. A siete aldeas se asocia el valor cero en ermitas y ningún núcleo poblado llegó en la época a tener más de dos. Entre tanto, el valor dominante se cifra en uno, mientras que la constatación de dos ermitas por aldea se hace bastante infrecuente.

Sexmo	Número	Número de Ermitas por Aldea				Media
	Aldeas	0	1	2	+2	Ermitas/Aldeas
Vallecas	19	7	9	3	0	0'79
Villaverde	8	3	0	3	2	1'88
Aravaca	11	0	5	5	1	1'63

Cuadro nº 8 Relación proporcional ermitas/aldeas

En términos generales estos datos guardan cierta lógica si los ponemos en conexión con las características que aquí se observan en la estructura del poblamiento. Se recordará que este sector de la Tierra de Madrid era el que mayor número de núcleos poblados vio desarrollarse en su suelo. Y también que en él se concentraba el mayor número de lugares con menos de 50 vecinos en 1530 manteniéndose esta frecuencia en el último tercio del siglo XVI. Lo mismo cabe decir para finales de esta centuria respecto a los núcleos situados entre 51 y 100 vecinos en relación a los otros sexmos o sectores del territorio. Prácticamente, todas las aldeas sin ermitas se ubican en ese techo demográfico de los 50 vecinos en el primer y último tercio de la decimosexta centuria, a excepción de unas cuantas aldeas sin ermitas que a finales del siglo se aproximan al umbral de la centena de

vecinos. Estas correspondencias, en efecto, nos insinúan la existencia de unos mínimos demográficos bajo los cuales no proliferan las ermitas a no ser que existieran por tradición o que se fundaran por especiales circunstancias como apariciones, leyendas o presencia de imágenes o reliquias milagrosas. Alguna particularidad, por ejemplo, debió tener la ermita de La Magdalena de Chamartín, única del lugar que atraía la devoción de las aldeas vecinas aunque en este caso la aldea receptora tuviese escasísimos vecinos. Se demuestra esta tendencia también en los otros sectores o sexmos, pero siguiendo con la zona vallecana hay que señalar otro dato de interés que en mi opinión es el que termina por justificar estas ausencias. Me refiero a las distancias interaldeanas. Estamos ante núcleos de dimensiones pequeñas no muy alejados entre sí lo que propicia que una ermita sea frecuentada por los lugares circunvecinos carentes de ella, máxime cuando el tramo a recorrer para ir hasta allí es corto. Este supuesto queda demostrado con la referida ermita de La Magdalena de Chamartín frecuentada en época de las RRTT por los habitantes de Canillas (1/2 legua), Hortaleza (1/2 legua) y Fuencarral (1/2 legua). Cuatrocientos pasos separaban a Hortaleza de Canillas y apenas a media legua de esta última comenzaba el caserío de Canillejas. En esta aldea de Canillejas la llamada ermita del Carrascal en realidad no hacía todas las funciones de lugar de culto complementario al parroquial. Vistas, así las cosas, incluso Canillas pasaría a formar parte del subgrupo aldeano carente de ermitas. La misma idea subyace en la aldea de San Sebastián de los Reyes la cual, a pesar de ver evolucionar su población de 194 a 250 vecinos en el siglo XVI, hizo uso de la ermita de Nuestra Señora de la Paz perteneciente en calidad de anejo a la iglesia parroquial de Alcobendas lo mismo que la de San Sebastián. Alcobendas y San Sebastián de los Reyes estaban separados por la distancia de un "tiro de ballesta". Estas circunstancias se dieron especialmente en la franja territorial situada entre Alcobendas, Coslada y Ambroz. Volveré sobre el tema más adelante, prosigamos, por el momento, con los perfiles que caracterizan a este área territorial.

Dejando atrás el subgrupo de aldeas vallecanas carentes de ermitas, lo cual parece estar mediatizado por factores demográficos y de densidad poblacional, veamos el perfil de aquellas aldeas que albergaron una o varias ermitas en sus contornos. A la vista de los valores porcentuales que separan el número de aldeas con una ermita (42%) y el número de aldeas con dos ermitas (26%), se puede afirmar que el modelo imperante es el primero. Los rasgos demográficos de estas aldeas presentan algunas variables dignas de ser tenidas en cuenta. El modelo de ermita única está presente en núcleos de dispar categoría. En cuatro de los nueve casos -siempre enjuiciando con datos del primer y último tercio del siglo XVI- encontramos barreras demográficas situadas entre los 100 vecinos (Alameda) y los 500 (Barajas). A principios del siglo XVI estos valores demográficos se centran en 200 (Barajas) 138 (Vallecas) y 191 (Fuencarral). Sin embargo, las cifras en este caso tienen un valor relativo, las ermitas de Fuencarral y Barajas están documentadas ya en el siglo XV, centuria en la que las cifras de población que acabo de señalar no tenían vigencia aunque cabe pensar que también en el siglo XV estos núcleos estarían proporcionalmente más poblados que las otras aldeas de su entorno.

La cuestión se complica cuando afrontamos los datos de Canillejas, Coslada y Ambroz, Rivas y Chamartín, lugares todos ellos en los que también había una ermita. Sus efectivos demográficos tanto en el primer como en el último tercio del siglo XVI se sitúan por debajo de los 50 vecinos. Canillejas es la única que en el último tercio de siglo se acerca al centenar de vecinos mientras que Ambroz tenía 65. Siguiendo una lógica mecanicista, en Coslada, Rivas y Chamartín no debería existir ninguna ermita. Ya he insinuado más arriba que aunque la conexión existente entre el potencial demográfico de una aldea y el número de ermitas que ésta tiene parece ser evidente que no se pueden establecer férreas relaciones de causa y efecto. Entran en juego otras variables de tipo psicosocial que en ocasiones desbaratan las tendencias más objetivamente tipificadas. Circunstancias que desconozco debían



hacer de la ermita de Chamartín un lugar de peregrinación interaldeano. La ermita de Rivas, por su parte, enclavada en un paraje singular iba acompañada de su correspondiente tradición legendaria por la cual su emplazamiento quedaba individualizado y significado. Respecto a Canillejas quedan dichas también las funciones parroquiales que asumía su ermita, hecho que atempera en ella las funciones propias de las ermitas en tanto que "locus" complementario de culto. Coslada, finalmente, estuvo sin ermita hasta 1566 aproximadamente, fecha en la que fue consagrada la única de que disponían. Estas explicaciones, en mi opinión no contradicen totalmente el principio de los mínimos demográficos necesarios para la aparición de ermitas vigente al menos para aquellas ermitas que no estaban aureoladas por una leyenda de origen, una aparición u otro tipo de manifestaciones sobrenaturales.

El cuadrante vallecano del territorio de Madrid se completa con otros tres casos en los que se contabilizan dos ermitas por aldea. Dentro de este subgrupo sigue siendo heterogéneo el panorama demográfico. Ya a finales del siglo XV Alcobendas tenía dos ermitas en su territorio circundante, una de ellas, la de San Sebastián, situada a un "tiro de ballesta", sirvió de elemento aglutinante del caserío de una nueva población formada a finales del siglo XV. Alcobendas que en 1530 tenía 219 vecinos y 300 hacia 1580 fue uno de los centros aldeanos de mayor población dentro del sector en el que nos estamos moviendo. La aludida ermita terminó siendo iglesia de la nueva aldea pero sin embargo también ha de tenerse en cuenta a la hora de definir este tercer modelo de implantación de ermitas. Sobre San Sebastián de los Reyes hay que decir que las RRTT mencionan en sus proximidades dos iglesias de despoblados, Nuestra Señora de Mesones y Nuestra Señora de Dos Casas. Ninguna indicación parece confirmar que hicieran uso consuetudinario de las mismas como ermitas. Es más, cuando refieren los edificios de esta naturaleza frecuentados por ellos únicamente hablan de la ermita de Nuestra Señora de la Paz.

Villanueva de Fuente el Fresno es otro núcleo con dos ermitas. A lo largo del siglo XVI su potencial demográfico osciló de 49 a 60 vecinos. Pudiera parecer excesivo el número de ermitas que tenía la aldea atendiendo a estos datos de población. Pero una vez más encontramos que una de ellas tiene una especial significación para la comunidad. Era la iglesia de la primitiva Villanueva, lugar de origen de muchos vecinos de la que desde finales del siglo XV sería Villanueva de Fuente el Fresno. Sobre el significado de esta vinculación de las comunidades humanas con los antiguos emplazamientos que habitaron en épocas pretéritas, trataré más adelante. Por ahora, baste señalar el carácter particular de estas dos ermitas.

Vicálvaro, finalmente, declara una ermita y un humilladero de la Vera Cruz. El volumen demográfico de la aldea que de 79 vecinos hacia 1530 pasó a 200 en el último tercio de siglo, parece encontrar más consonancia con la correlación de variables que trato de poner de relieve. Conviene insistir en que la advocación del humilladero con toda probabilidad permite situarlo en la segunda mitad del siglo<sup>10</sup>. Quiere ello decir que durante la mayor parte del período contemplado en este trabajo Vicálvaro vio levantada en su suelo una única ermita.

Los perfiles caracterizadores del cuadro de ermitas aldeanas analizado adquieren mayor nitidez al contemplar sus advocaciones pues el título por sí mismo da claves acerca de sus respectivas funcionalidades. San Sebastián es el santo más ampliamente representado con seis de las quince advocaciones (40%); tres están dedicadas a la Virgen (20%) y las restantes excepto la ermita del Carrascal cuyo título no conocemos, se las reparten San Julián, La Magdalena, Santa Cecilia, Santo Domingo que como título es heredado de la antigua parroquia, y la Vera Cruz. Todas ellas una única vez representadas.

¿Cómo se combinaron estas advocaciones en los modelos de una y dos

ermitas por aldea? Alameda, Coslada y Ambroz eligieron como protector a San Sebastián. Se le tenía como un eficaz medio profiláctico contra la peste y no es extraño que el origen de muchas cofradías y ermitas a él dedicadas se relacione con la emisión de un voto pronunciado en momentos de aguda manifestación de estas enfermedades epidémicas. Pero el valor de talismán depositado en este santo se comprueba con la presencia recurrente de su advocación en una de las dos ermitas que surgieron en Alcobendas, Villanueva de Fuente el Fresno, aquí en asociación con San Roque, el otro protector epidémico, y en Vicálvaro. En el sexmo de Vallecas se comprueba que cuando en una aldea hay dos ermitas una de ellas está dedicada a este santo, de manera que su insistente presencia, sin duda motivada por las coyunturas epidémicas del siglo XV y XVI, contribuye a tipificar uno de los elementos del modelo binario de ermitas. El segundo componente del binomio lo encarnan la Virgen de la Paz en Alcobendas y Santo Domingo en Villanueva de Fuente el Fresno cuyas ermitas se alejan de las casas de la aldea adentrándose en espacios no habitados permanentemente. En Vicálvaro el humilladero nos sitúa espacialmente en las inmediaciones de la aldea.

Las advocaciones más variopintas presiden el resto de las ermitas, todas ellas encuadradas en la fórmula de ermita única. Nuestra Señora de Valverde (Fuencarral), Santa Cecilia (Rivas) y La Magdalena (Chamartín), son las que presentan rasgos más singulares, bien por su tradición legendaria, bien por su captación de la devoción interaldeana, bien por ambos motivos combinados.

Llegado el turno al sector sur de la tierra madrileña, el encuadrado en el sexmo de Villaverde, hay que hablar de un panorama algo distinto al anterior y fácilmente tipificable en sus tendencias esenciales. En la introducción que precede al cuadro que refiere el número de ermitas hice las salvedades oportunas y fijé el criterio de cuantificación que se iba a seguir en este caso.

En este sexmo, a la luz de los datos enjuiciados, se observa la media de ermitas por aldea más alta de todo el conjunto rural madrileño (1'88) y por ende la que más se aproxima a la media provincial (2'4). Los perfiles más característicos a diferencia del anterior no son la inexistencia de ermitas porque sólo tres aldeas se encuentran en esta situación, tampoco se detecta predominio del valor uno, no constatado en el muestreo, sino la presencia de dos ermitas por aldea (tres casos recogidos) o más de dos (constatado por lo menos en dos aldeas). Transportado el tema al terreno demográfico vemos reflejadas de nuevo las relaciones de la red de ermitas con la estructura del poblamiento. Como se recordará en la zona meridional de la Tierra y arciprestazgo de Madrid se dio en mayor medida que en los otros sexmos una predilección por núcleos de cierto tamaño, tendencia que se agudizó a finales de siglo XVI. En 1530 Madrid contaba en este sector con tres aldeas cuya población rebasaba los 250 vecinos. A finales del siglo Getafe se aproximaba a los 1.000 vecinos y Torrejón de Velasco se situaba en los 700. Ninguna aldea del arciprestazgo se les acercó por encima de los 450 o 500 vecinos. Frente a estas notas dominantes, el sexmo de Villaverde acogió, no obstante, algunos núcleos de menos de 50 vecinos (5 en 1530 y 4 en 1580) Casarrubuelos con 25 (1530) y 26 (1575) vecinos, Humanejos con 16 (1530) y 7 (1575) vecinos, Perales con 79 (1530) y 7 (1575) vecinos o Zorita que terminó despoblándose. En todas estas aldeas inferiores parece ser que no existieron ermitas. Se confirma de este modo la hipótesis de que en este sector territorial las ermitas no hacen aparición en aldeas situadas por debajo de los 50 hogares.

¿Cuál fue el perfil demográfico de aquellas otras aldeas que contaron con dos ermitas o más de dos? Ciertamente es lamentable no disponer de los datos globales de ermitas de Torrejón de Velasco, Pinto o Parla, aldeas de considerable tamaño todas ellas. A la luz de las referencias disponibles se aprecian unas secuencias demográficas que oscilan entre los 174 y 197 vecinos hacia 1530 (Villaverde y

Fuenlabrada respectivamente) que se remontan a 250 y 350 a finales de siglo, cifras propicias para la presencia de dos ermitas. También tuvo Griñón una ermita y un humilladero y en este caso los datos de referencia se sitúan en 142 y 180 vecinos en los dos momentos del siglo XVI reflejados. Pero el humilladero se construye hacia 1569 con motivo del descubrimiento de un pequeño crucifijo. La excepción, una vez más, viene auspiciada por sucesos de carácter extraordinario.

Las dos únicas aldeas en las que ha sido posible documentar más de dos ermitas son Cubas y Getafe. La primera sigue unos rasgos demográficos afines a las aldeas con dos ermitas, de 135 vecinos en 1530 pasó a 200 en 1579. Dos de sus recintos sagrados se documentan en el siglo XV y uno de ellos es fruto de las apariciones marianas que tuvieron lugar en 1449. También las ermitas de Alcobendas como se recordará estaban datadas en el siglo XV; quiere ello decir que evaluamos los resultados y correlaciones de un proceso cuyas fases de generación no siempre pertenecen al siglo XVI sino que les preceden en el tiempo. Por lo tanto las correlaciones demográficas que hacemos pierden parcialmente vigencia en estos casos en siglos previos al XVI cuando debieron darse otro tipo de correspondencias cuantitativas entre el poblamiento y la red de ermitas.

Getafe es un caso particular en tanto que su término acogió a cinco ermitas, un humilladero y un calvario. Ninguna de ellas aparece aureolada por la leyenda, el milagro o cualquier otro signo sobrenatural por lo que la iniciativa humana en este caso no se ve transfigurada por sucesos de índole extraordinaria. Otra particularidad detectada en este conjunto de lugares de culto es la elevada proporción con la que aparecen asociados a cofradías, de modo que las ermitas se deben en buena parte a la iniciativa de las hermandades religiosas y éstas son fruto del número y diversificación social de su población. Lo mismo que algunas aldeas de débil población eran exponente de cómo se amalgaman las ermitas con la comunidad que

las sustenta, la cual ha de tener un mínimo de habitantes, en este caso Getafe ilustra el extremo opuesto y sin que medie suceso sobrenatural alguno, ermitas y población guardan estrechas conexiones.

Para concluir con este sector territorial es digno de mención el hecho de que los pueblos o aldeas no sólo son por término medio mayores que en otros sexmos sino que también son mayores las distancias que los separan entre sí. Es muy posible que esta circunstancia determine la autonomía que presentan las aldeas en el capítulo de la red de ermitas. Salvo varios centros que llegan a tener categoría de santuarios, las comunidades se dirigen hacia ermitas consideradas como propias. No se da la dependencia de las ermitas de una aldea vecina que veíamos en ciertos núcleos del sexmo de Vallecas. Esta circunstancia, la proximidad entre aldeas, bien pudo determinar la ausencia de ermitas en Casarrubuelos separada de Cubas y su influyente santuario media legua, idéntica distancia la separaba de Illescas. Las advocaciones de estas trece ermitas contabilizadas junto a un calvario y un humilladero son menos recurrentes que en el sexmo de Vallecas. Las únicas que se repiten y lo hacen en dos ocasiones son las de San Sebastián y San Marcos. Las dedicaciones marianas bajo distinta advocación se reflejan en sólo dos ermitas: Nuestra Señora de la Cruz de Cubas con categoría de santuario comarcal y la de la Concepción. San Blas, San Gregorio, Santa Quiteria, Santiago y Santa Bárbara, conforman el conjunto advocacional de los santos representados. Para terminar, la Pasión de Cristo queda rememorada visualmente en los calvarios y en humilladeros.

El sexmo de Aravaca presenta una densidad de ermitas de 1'53 por aldea, proporción algo inferior a la de Villaverde. Está, por lo tanto, también debajo del 2'4 de la media provincial. En este sector de la tierra madrileña el poblamiento mostró preferencia por núcleos de tipo mediano -en comparación siempre con las magnitudes contrastadas en los otros sexmos- rechazando progresivamente los

núcleos inferiores a 100 vecinos. En 1530 el sector sexma de Aravaca era el que más aldeas tenía situadas entre 101 y 150 vecinos. En el último tercio de la misma centuria todos estos lugares habían evolucionado hacia la franja demográfica de 151-200 vecinos. La red de núcleos poblados del sector oeste de Madrid era menos tupida que la de Vallecas, por ejemplo, siendo así mismo superiores las distancias interaldeanas. Al sur de este sector, participando de las características físicas y poblacionales del sexmo de Villaverde, se ubicó la aldea más populosa del sexmo de Aravaca, Leganés, que llegó al último tercio del siglo XVI con 430 vecinos. Estos son los trazos más genuinos de la estructura del poblamiento de este sexmo, sin embargo, tanto a título de cifras demográficas como de las distancias interaldeanas hubo valores inferiores por lo que el análisis de las conexiones que presentan estas variables con la red de ermitas se hace, en ocasiones, complicado aunque bien es cierto que, como en los casos anteriores, pueden ser objetivadas algunas tendencias.

Según los datos disponibles a finales del siglo XVI, en concreto hacia 1580, las dieciocho ermitas documentadas en este sexmo se distribuían de la forma que sigue. Cinco aldeas tenían una ermita: eran las de Aravaca cuyas referencias demográficas se sitúan en los 130 y 160 vecinos; Carabanchel de Abajo con 104 en 1530; Majadahonda (107 y 200); Polvoranca (47 y 42); y Pozuelo (159 y 210). Entre tanto disponían de dos ermitas: Alcorcón (113-160 vecinos); Boadilla (47-70); Carabanchel de Arriba (133-200); Húmera (8-16); y Las Rozas (87-200).

En las correlaciones señaladas reina una aparente contradicción, ¿cómo en Húmera, con tan escasos vecinos, o en Boadilla, con menos de un centenar, hubo dos ermitas y en Majadahonda o Aravaca sólo una? Por otro lado, los índices demográficos predominantes, 100-200 vecinos, no parecen trazar barreras numéricas a las ermitas pues las aldeas encuadradas en estos valores podían tener tanto una

como dos.

Las conclusiones que se desprenden de todo esto parecen evidentes. Aun sin negar las conexiones que se dieron entre la pujanza demográfica de una aldea y el número de ermitas que tenía, nunca se puede hablar de principios absolutos. En última instancia las tendencias señaladas se vieron inflexionadas y matizadas por los siguientes factores: 1. la inercia del pasado pervive en algunos lugares, una red de ermitas surgida en épocas anteriores en las cuales se dieron otros sistemas de signos territoriales derivados de la organización parroquial (parroquia-anejos) y otras valencias demográficas, pudo sobrevivir en el tiempo desapareciendo las referencias contextuales que la explican. 2. Comparativamente hablando los datos demográficos tienen distintos significados según el contexto espacial en el que nos ubiquemos, es decir su significado no fue el mismo en el sexmo de Vallecas que en el de Villaverde o Aravaca. 3. Incidieron también factores de índole cualitativa relacionados con la etiología fundacional y los móviles justificadores de las ermitas. No es lo mismo que las ermitas sean fundadas por particulares o cofradías, que deban su existencia a leyendas, apariciones y reliquias o que sean fruto de la despoblación de las aldeas vecinas.

Desde las perspectivas señaladas, no extraña que Húmera tuviera dos ermitas. En sentido estricto no son fundadas por los aldeanos, son iglesias de despoblados que pasan a absorber unas funciones rituales de cara a otras comunidades aldeanas vecinas<sup>11</sup>. Entre tanto, Boadilla, por ejemplo, debe su ermita más significativa a la presencia del cuerpo de San Babiles circunstancia que obviamente discurre al margen del volumen de su vecindario. En Leganés, por el contrario, la ecuación ermitas-demografía se resuelve en los términos esbozados a propósito del sexmo de Villaverde en relación a Getafe, había más población, algunas cofradías y consecuentemente más ermitas que en otras aldeas. Entre tanto, el por qué de la



existencia de una o dos ermitas en aldeas de similar volumen poblacional es algo a lo que no se puede dar una explicación clara. Que algunas aldeas que cuentan con sólo una ermita estén a menos de una legua de distancia de otras que tienen dos pudiera guardar relación con lo que ahora se trata de discernir. Esta circunstancia la encontramos en Polvoranca respecto a Leganés, en Carabanchel de Abajo respecto al de Arriba, en Majadahonda respecto de Las Rozas, en Pozuelo de Aravaca y la propia Aravaca respecto de Húmera.

Los títulos de los edificios presentan algunas recurrencias. María es la más representada y siete aldeas tienen su única o una de las dos ermitas con alguna advocación mariana lo que supone la absorción del 38'88% del total advocacional resgistrado en este sexmo de Aravaca. Cuatro de estos siete casos hacen mención a la Inmaculada y se localizan en Aravaca, Pozuelo y Las Rozas, es decir en el subsector norte del sexmo, y en Carabanchel de Arriba. Frente a estas ermitas, las de Nuestra Señora de Butarque (Leganés) y Nuestra Señora del Retamar (Las Rozas) aparecen teñidas por el particularismo de la topografía local. Se suma a la lista Nuestra Señora de la Antigua de Carabanchel de Abajo frecuentada tanto por los vecinos de esta aldea como por los de Carabanchel de Arriba.

En cuatro ermitas queda reflejada la figura de San Sebastián no siempre van específicamente asociadas a votos contra la pestilencia. Tal es el caso de Boadilla y Alcorcón que amplían la cobertura protectora con San Babiles y San Antón de Ribota respectivamente, santos cuyas casas más que meras ermitas han de ser consideradas como santuarios. Aunque queda en suspenso en la encuesta de Carabanchel de Arriba, es muy probable que el contrapunto a la ermita de la Concepción también lo marcara la del mártir epidémico. Finalmente, Majadahonda también estimó oportuno gozar de la protección de San Sebastián a quien iba dedicada su única ermita.

Las ya citadas de Santo Domingo de la Ribota, San Babiles, San Juan de Sumasaguas, San Pedro de Meaque, dos humilladeros de la Vera Cruz y un calvario cierran la relación. Excepto San Babiles y Santo Domingo de la Ribota, en 1427 intitulada San Antón, San Pedro y San Juan son la herencia advocacional que legaron las parroquias a las que inicialmente dieron nombre. Las advocaciones conectadas con la Pasión de Cristo se concentran en Leganés y la cercana aldea de Polvoranca.

A modo de recapitulación, se ha de llamar la atención sobre estos aspectos:

-El estatuto aldeano de estos núcleos de población, muchos de ellos subordinados a la villa de Madrid a efectos jurisdiccionales, unido a su capacidad demográfica, también menor, parecen marcar la pauta de la inferioridad de la media de ermitas aldeanas que en ellas se dan respecto a las cifras que reinan en el conjunto provincial de Madrid según estimaciones efectuadas sobre las RRTT.

-Se observan evidentes conexiones entre la estructura que adopta el poblamiento rural madrileño en sus distintos sectores y la red de ermitas que sobre él arraiga. Esa adaptación del número de ermitas a los índices demográficos vigentes presenta unos valores cambiantes según nos situemos en el sexmo de Vallecas, Villaverde o Aravaca. La distancia interaldeana parece desempeñar un protagonismo no desdeñable. Cuanto menor es el volumen de población de una aldea son mayores las probabilidades de que no tengan ninguna ermita. La situación se agudiza cuando se acortan las distancias interaldeanas. La separación espacial interaldeana en combinación, más o menos acentuada, con valores demográficos situados entre los 100 y 200 vecinos, propicia el establecimiento de un modelo binario, excepcionalmente trinario o superior, de ermitas por aldea alcanzándose cierta autosuficiencia devocional sólo transgredida por algún santuario próximo de virtualidades taumatúrgicas o resonancias legendarias.

-Estas tendencias generales que actúan como valores por defecto se ven desmentidas parcialmente en determinadas circunstancias relacionadas, normalmente, con la etiología fundacional de las ermitas. Estas podían estar vinculadas a sucesos de signo sobrenatural o bien ser resultado de procesos anteriores en el tiempo.

## **2. EL TIEMPO Y LA ETIOLOGIA FUNDACIONAL DE LAS ERMITAS.**

¿Bajo qué circunstancias e iniciativas y según qué fases temporales se recompuso la red de ermitas rurales madrileñas tal y como ha llegado a nuestro conocimiento a finales del siglo XVI? Esta es la doble pregunta a la que hay que dar solución en este momento.

Como premisa hemos de tener en cuenta que este tipo de edificios y lo que devocionalmente significan emblematizan en términos casi absolutos un gesto de autodotación sacra de las comunidades. En este sentido y sobre este valor, asentado en tal medida que raya el tópico, se ha de mensurar, por un lado, la incidencia de los individuos y de los colectivos laicos, ya sean éstos fragmentarios -cofradías- o totalizadores -comunidad- en la generación de ermitas. Por otra parte hemos de tener presente la influencia de los poderes laicos -concejos, señores locales- y la de los eclesiásticos -curas, párrocos, arcedianos, obispos- Desde una óptica taxonómica complementaria interesa contrastar las fórmulas fundacionales bajo las que se materializan este tipo de edificios. El cuándo y las circunstancias que dan origen a las ermitas determina en gran medida la naturaleza e identidad de los mediadores seleccionados, veamos pues cómo sintonizan todas estas variables.

## 2.1. La herencia de la despoblación

No es extraño ver en las fuentes y bibliografía referidas a los despoblados una serie de noticias que de forma salpicada pero no infrecuente levantan ante nuestros ojos la silueta arquitectónica de las ermitas y la evocación de sus santos titulares. También repasando los catálogos y volúmenes compilatorios de las ermitas de una comarca, provincia o región he tenido oportunidad de contrastar este hecho en el ámbito de la Corona castellana donde se pone de relieve cómo el nombre de ciertas ermitas aparece ligado al recuerdo, a veces difuso y legendario, de un antiguo núcleo poblado que por los avatares de la historia pasó a la extinción. Las RRTT constituyen, muy posiblemente, la más rica cantera informativa que para el conjunto de Castilla la Nueva en relación con el tema que me ocupa dio el siglo XVI. Una y otra vez se repiten en ellas las noticias sobre ermitas-iglesias de antiguos despoblados. A veces, se denota cierta ambigüedad en el significado que otorgaban en la época a la palabra ermita, tal es así que no siempre queda claro si el edificio en cuestión asume las funciones y significados propios de las ermitas como lugar complementario de culto o si simplemente se está dando este nombre a iglesias abandonadas. Veremos más adelante algunos ejemplos.

El objetivo ahora es recomponer la nómina de ermitas que tuvieron esta etiología fundacional y evaluar la incidencia que tuvo el fenómeno sobre el conjunto global de la red en el marco territorial que vengo tratando.

Salvo error u omisión por mi parte, he llegado a contabilizar 18 ermitas con este origen de las cuales 4 ofrecen dudas acerca de su auténtica funcionalidad como tales. Todas ellas, las 18, suponen casi un 33% de total de ermitas computadas<sup>12</sup>, cifra en absoluto desdeñable que nos marca perfectamente la transcendencia que tuvieron los avatares del poblamiento en la configuración de los lugares de devoción

ALDEAS	S	ERMITAS	OBSERVACIONES
Alcobendas	Va	-N.Sa. de la Paz (Fuentidueña)	En 1427 es visitada ya como ermita y en calidad de tal sigue en el siglo XVI.
Ambroz	Va	-San Cristóbal	No hay certeza de que se usara esta iglesia como ermita. Así en las respuestas de Ambroz es citada como ermita despoblada ubicada a 1/4 de legua (RRTT 61). En 1628 sólo quedan las tapias de la iglesia ya derruida (AVM-S, 3-8-18)
Canillejas	Va	-N.Sa del Carrascal	La iglesia de esta aldea, cuya población se extinguió o se trasladó a Canillas, no sabemos muy bien, es referida como ermita en las RRTT (155), pero hacía las veces de iglesia aneja de Canillas ya en el s. XV.
San Sebastián de los Reyes	Va	-N.Sa de Dos Casas -N.Sa de Mesones	Las respuestas de San Sebastián las citan como iglesias de lugares despoblados, pero no les dan el calificativo de ermita, el cual si conceden a la iglesia de Fuentidueña (RRTT, 572, 579).
Vallecas	Va	-N.Sa de la Torre (del Pedroso)	Desde el siglo XVI sin que sepamos con certeza la fecha fue ermita frecuentada por los de Vallecas.
Villanueva de Fuente el	Va	-Santo Domingo (de Villanueva)	Desde que los vecinos de Villanueva del Burrillo se cambiaron al lugar de Villanueva de Fuente el Fresno, a finales del siglo XV, la iglesia del -- despoblado quedó como ermita.
Fuenlabrada	Vi	-San Marcos (Fregacedos)	La iglesia de este despoblado estaba en 1575 ocupada por un ermitaño que -- llevó hasta allí ciertas reliquias lo cual debió motivar que fuera relanzada como ermita mientras que no lo fueron las de las vecinas de Alba y Loranca (RRTT, 268.269). En el siglo XVIII persiste como ermita según las Relaciones del Cardenal Lorenzana.
Getafe	Vi	-San Marcos (Alarnes)	Lo mismo que en Villanueva de Fuente el Fresno, los vecinos de Getafe mantuvieron lazos culturales con la iglesia de este despoblado por proceder de -- allí el núcleo originario de sus primeros pobladores (RRTT, 298).

ALDEAS	S	ERMITAS	OBSERVACIONES
Villaverde	Ví	-Santiago el Verde	Figura en la relación de despoblados de 1413-1414 (AVM-S 4-169-56). Cepeda ( <u>Historia</u> ..., 146) y Fidel Fita piensan que en esta iglesia se ubicó primitivamente la ermita de Atocha. La ermita de Santiago es mencionada en fuentes del siglo XV y XVI como aneja a la de Villaverde. Desde el siglo XV hacía funciones de ermita. Se cree que la población de esta aldea se trasladó a Villaverde por lo que de ser cierto Santiago el Verde presentaría rasgos comunes con las ermitas de Alarnes y Villanueva del Burrillo.
		-La Magdalena	Hay menos noticias sobre este caso. También aneja de Villaverde debió ser - iglesia de alguno de los poblados que se diseminaron en los alrededores de Villaverde. Es seguramente una de las iglesias que fuentes del siglo XV - refieren de forma genérica como deganas de Rabudo y luego Villaverde.
Torrejón de Velasco	Vi	-Iglesia de Pozuela	En 1427 el visitador eclesiástico encuentra la iglesia profanada por pastores y boyerizos. La cierra y da la llave a un hombre bueno de Torrejón -- para cuando quisieran ir en procesión allí o por otras devociones.
Alcorcón	Ar	-Santo Domingo de la Ribota	En 1427 esta iglesia ya es ermita pero con la advocación de San Antón. Santo Domingo es el título que se da en las RRTT sin que se pueda precisar la fecha del cambio. La despoblación del lugar y por tanto el posible origen - de la ermita ha de retrotraerse al siglo XIV.
Húmera	Ar	-San Juan de Sumasaguas -San Pedro de Meaques	Ambos despoblados han de situarse en el siglo XV habiendo certeza de tal -- hecho a finales de esta centuria. La iglesia de San Juan terminó desapare-- ciendo y en su lugar quedo como recuerdo una cruz hacia la que se dirigían procesiones en ciertas fechas del año según las Relaciones de Lorenzana. -- San Pedro de Meaques en el siglo XVI era visitada como ermita por los vecinos de Carabanchel de Arriba.

ALDEAS	S	ERMITAS	OBSERVACIONES
Leganés	Ar	-N.S <sup>a</sup> de Butaraque	Esta ermita ha de retrotraerse a la mitad del siglo XV logrando pervivir a través del tiempo pues ha llegado hasta nuestros días.
		-San Juan de Overa	La iglesia de este despoblado no parece haber despertado interés devocional Las respuestas de las RRTT la recogen como ermita descubierta lo que da indicio de su abandono.
Las Rozas	Ar	-S <sup>a</sup> .M <sup>a</sup> . del Retamar	
S= Sexmo	VA= Vallecas	VI= Villaverde	AR= Aravaca

Cuadro nº 9 Ermitas y despoblados

de las aldeas madrileñas.

A la vista de las ermitas reseñadas en el cuadro precedente, de los 18 casos reflejados, como he dicho, sólo hay constancia de que fueran ermitas en 14 de ellas. El 20% de las iglesias de los despoblados del sexmo de Vallecas se convirtieron en ermitas; algo más del 29% lo fueron en el de Villaverde y una proporción muy superior el 62'5% lo fueron en el sexmo Aravaca. Llevada la comparación al conjunto de las ermitas contabilizadas en cada uno de estos sectores vemos que el 26'66% de las ermitas de Vallecas tuvieron un origen parroquial; en Villaverde y Aravaca, según los datos disponibles que en el primero de los dos casos sabemos que son incompletos, el 27'77% de sus ermitas tuvieron este origen.

En el sector de Aravaca son retenidos como lugar de culto los edificios parroquiales de las extinguidas aldeas, o el lugar que ocupaban, con una alta frecuencia. También es cierto que aquí los despoblados se encuentran en menor proporción que en los otros dos sexmos. El reaprovechamiento mencionado no siempre es favorecido por las aldeas de las que dependían los lugares despoblados a efectos parroquiales. Son los casos de la ermita de Butarque y la de Meaque, apropiada la primera por Leganés y frecuentada la segunda por los de Carabanchel.

Los sexmos de Vallecas y Villaverde, o lo que es lo mismo los sectores este y suroeste de la Tierra, no aprovecharon muchas de estas iglesias, lo que acaso tuvo que ver con que fuera mayor la proporción de aldeas despobladas. Sobre los criterios que inspiran la selección efectuada destacan algunos. El más notable, en mi opinión, consiste en mantener lazos unitivos con lugares de los que procedía el núcleo inicial de pobladores de las aldeas ahora colonizadores de iglesias. Hay más de un exponente en esta línea, Alarnes, Santo Domingo de Villanueva, acaso la ermita del Carrascal y muy posiblemente Santiago el Verde. En algún otro caso, como



Fregacedos, es la presencia de un ermitaño el factor que estimula la revalorización devocional de estas iglesias. En otras muchas es difícil de precisar el por qué: la proximidad, existencia de lazos de jurisdicción parroquial, la oportunidad coyuntural... pudieron estar presentes.

La cronología de estos edificios o mejor del revestimiento de las nuevas funcionalidades que sobre ellos se da, como mucho y ante la carencia de datos más explícitos, ha de asociarse a la de los despoblados. Así y de forma aproximativa, al siglo XIV hemos de asignar las ermitas de Fuentidueña, Santo Domingo de la Ribota y Santiago el Verde; todas ellas con seguridad se documentan en el primer tercio del siglo XV. A esta última centuria se adhieren también las del Carrascal, Pozuela, Meaque y Sumasaguas; y al final de la misma y principios del siglo XVI la de Villanueva del Burrillo, Nuestra Señora de la Torre que se rehabilita para este fin en algún momento de la primera mitad del siglo, y la de Fregacedos ya perteneciente al último tercio del mismo siglo.

Los titulares son herencia del panorama advocacional imperante en los edificios cuando estaban destinados al culto parroquial, aunque esto es una mera suposición. Queda el testimonio de una sustitución, la de la ermita de Ribota que en 1427 se titulaba de San Antón y llegado el último tercio del siglo XVI cambió esta advocación por la de Santo Domingo. Títulos como el de San Juan, San Pedro, Santiago, no son infrecuentes en los edificios parroquiales. Bien es cierto que la Virgen encuentra representación en cuatro casos aunque no puedo precisar si la advocación es heredada o establecida posteriormente.

## 2.2. Votos, cofradías e individuos

Comenzaré por el grupo de ermitas directa o indirectamente vinculadas a acciones votivas que sintomáticamente tienen un reiterado titular, San Sebastián. Al menos doce ermitas rurales madrileñas tenían esta advocación. Es posible que la relación fuera aún más extensa dado que algunas aldeas del sexmo de Villaverde no han podido ser documentadas.

La presencia considerable de ermitas con esta dedicación no suele ofrecer dudas en cuanto a su justificación. San Sebastián, santo epidémico por excelencia consagrado en Castilla desde los azotes de la Peste Negra junto al más tardío San Roque con este sello de especialización, fue una y otra vez invocado contra la peste<sup>13</sup>.

Este tipo de ermitas nunca son compartidas por varias aldeas, al contrario se inscriben con una autonomía generalizada en el sistema aldeano, bien dentro de su caserío, bien en las inmediaciones del mismo. Su presencia se concibe en términos de seguro, de escudo protector contra las temidas epidemias de peste que diezaban la población. Los momentos constructivos de estas iglesias guardan relación con el estallido de algún brote epidémico en lugares próximos al mismo y para ello en numerosas ocasiones se comprometen mediante voto a la celebración de algunas procesiones o misas en las vísperas y festividad del santo. En algunas ocasiones las respuestas de las RRTT nos informan que entre los contenidos del voto figuraba la fundación de una cofradía en honor del santo y la construcción de una ermita. En Cubas y Getafe se dieron estas circunstancias<sup>14</sup>. Así mismo el carácter votivo de estas ermitas puede rastrearse en un buen número de aldeas que respetaban su festividad mediante voto explicándose que el mismo fue motivado por la pestilencia. Entre ellas estaban Alameda y Alcobendas a finales del siglo XV; Ambroz,

Villanueva de Fuente el Fresno, Boadilla, Majadahonda, y posiblemente Alcorcón y Carabanchel. Es esta última aldea respetaban el voto de San Sebastián y San Roque tal y como se hacía en la villa de Madrid. Aunque la información ofrecida por las RRTT refiere genéricamente la existencia de dos ermitas y sólo llega a explicitar una, la de la Concepción, la segunda creo no equivocarme al decir que estaba dedicada a estos dos santos epidémicos y así seguirá siendo en el siglo XVIII según las respuestas de Lorenzana y el diccionario de Tomás López<sup>15</sup>. Tampoco deja lugar a dudas en el caso de Coslada cuya única ermita levantada fue consagrada en 1566, año en el que coincidentemente se registró una epidemia de peste generalizada en Castilla<sup>16</sup>. La de Vicálvaro es la única de la que no queda constancia que conviviera con un voto lo cual no invalida en ella el sentido funcional propio de todas las de su género. Curiosamente en uno de los pocos episodios relacionados con la religiosidad de las aldeas que nos ha legado la visita arcedianal de 1427 se relata que en el día 18 de marzo de este año "se hizo una procesión por su mandado (del visitador) de un lugar al otro por la pestilencia que en los dichos lugares andaba muy continuada"<sup>17</sup>. Los dos lugares eran Vicálvaro y su anejo Ambroz. No es que se insinué que éste sea el origen de la ermita pero sí he querido dar una muestra de cómo se actuaba ante azotes de esta naturaleza con respuestas religiosas y rituales.

Este tipo de votos desencadenados por un peligro indiscriminado que afectaba potencialmente a todas las personas de la comunidad, era promovido frecuentemente por las autoridades concejiles locales con la aquiescencia del clero y era suscrito por toda la comunidad. Seguramente el modelo ensayado tendría muchos puntos en común con el temprano voto contra la peste suscrito por la villa de Madrid ya en el siglo XV<sup>18</sup>.

La cronología fundacional de estos edificios es difícilmente precisable la mayor parte de las veces salvo en Coslada donde conocemos la fecha de la

consagración de su ermita. La perdida ermita de San Sebastián de la aldea de Alcobendas, y digo perdida porque con la segregación de la aldea de San Sebastián de los Reyes pasó a ser iglesia del nuevo poblado, existía ya en la fecha en la que se produjeron los hechos, quedando recogida en la documentación de finales del siglo XV y siendo rememorada, así mismo, en las repuestas de San Sebastián de los Reyes a las RRTT.

Ante la ausencia de datos puntuales, opto por no pronunciarme en este tema de cronologías. Vista la conexión de la advocación con los brotes epidémicos, en estas ermitas se debió verificar un proceso escalonado de fundaciones que arranca de finales del siglos XV y principios del XVI en estrecha relación con la cronologías de esas coyunturas epidémicas.

En los párrafos anteriores han salido a la luz de forma tangencial las cofradías como colectivos institucionalizados que promueven la iniciativa de levantar una ermita en honor y veneración de su santo patrón. Vistos ya los dos casos de cofradías de San Sebastián con ermita, veamos que otras ermitas del conjunto detallado deben su aparición a la iniciativa de estos colectivos laicos. Como ya quedó dicho tanto el territorio jurisdiccional madrileño como el arciprestal no fueron un medio propicio para la proliferación de asociaciones laicas de esta naturaleza, consecuentemente el número de ermitas vinculadas a ellas ha de ser escaso, menor aún que las propias cofradías ya que estas podían tener su sede dentro de la iglesia parroquial.

Que haya podido saber, contando los dos casos ya referidos al hablar de la advocación de San Sebastián, diez ermitas de las incluidas en el recuento tenían una cofradía. Pero si esta vinculación es evidente no lo es tanto que el origen de esas ermitas se debiera en todas las ocasiones a la iniciativa de las cofradías. Veamos la

casuística recogida a la luz de los datos disponibles. Ni la ermita de San Marcos (Alarnes) de Getafe, ni la de San Babiles de Boadilla, ni la de San Blas de Cubas, creo que se debieran a la iniciativa de sus respectivas cofradías. La de Alarnes por tratarse de una iglesia de un despoblado obviamente precedió a la cofradía. La de San Blas ya se menciona en la visita de 1427 y por entonces no creo que existiera la cofradía. La cofradía de San Babiles documentada en 1478 según sus ordenanzas, "fue fundada en su ermita (la del santo)", expresión que a pesar de su laconismo refleja la precedencia fundacional de la aludida ermita<sup>19</sup>.

Frente a estos casos, encontramos en Getafe otros dos, los correspondientes a las ermitas de Santa Quiteria y San Sebastián cuya etiología fundacional presenta dos secuencias. Debido a la pestilencia se contrajo mediante voto el compromiso con los respectivos titulares de hacer cofradía y ermita. En este sentido, son ermitas votivas cuyos ejecutores son las cofradías fundadas también a raíz del voto. Una vez fundadas las fratrías éstas llevarían a cabo el proceso constructivo del edificio dedicado a su santo protector. Es posible que a esta modalidad se acogiera la ermita de San Sebastián de Cubas. También la ermita de Santa Bárbara está asociada a un voto y cofradía, por lo tanto aunque sin afirmarlo rotundamente sus secuencias fundacionales pudieron ser similares a las de las anteriores. Mas no siempre la acción de las cofradías está mediatizada por un voto. El ejemplo mejor documentado lo tenemos en la ermita de la Concepción de Getafe. Las noticias proceden de un pasaje de la visita eclesiástica que en 1562 la autoridad eclesiástica competente hizo a las iglesias, cabildos y ermitas de la aldea. Así, a propósito de la cofradía de la Concepción refiere el acta: "al presente hacen una hermita con licencia de su señoría y al presente tiene cargo deste cabildo los mayordomos Llorente Tirado y Pedro Moreno vecinos del dicho lugar [...] e pareció que hasta agora an rrecibido catorce mil maravedís de limosna y los han gastado en lo que dicho es y en el edificio de la dicha ermita. Mandó el dicho visitador que de aquí adelante se gaste la dicha

limosna como dicho es y se acabe el edificio de la ermita"<sup>20</sup>. La cofradía, pues, promueve la construcción del edificio pero de forma indirecta se ven involucrados otros individuos de la comunidad al aportar éstos sus limosnas a la cofradía. Según la fuente arriba extractada al no tener posesiones algunas el cabildo cogía limosnas "los días de Nuestra Señora en la iglesia y otros días de domingos por el pueblo". El edificio debía estar terminado tres años después ya que en 1565 fueron visitados el cabildo y la ermita de la Concepción.

Similar origen debieron tener los humilladeros y calvarios de Getafe y Leganés vinculados a cofradías como la Vera Cruz o la Sangre de Cristo debieron. En la relación de cofradías que se visitan en Getafe los años 1562 y 1565 el cabildo de la Vera Cruz va asociado al humilladero<sup>21</sup>. Nada sabemos de su construcción y las RRTT sólo de pasada indican la vinculación que mantiene con él la cofradía. En las respuestas de Leganés el mensaje es algo más explícito. La cofradía de la Vera Cruz del lugar "tiene cargo de un humilladero que tiene labrado fuera del pueblo [...] y tiene otrosí a la otra parte del pueblo [...] un calvario labrado"<sup>22</sup>. Como queda de manifiesto, esta modalidad fundacional asociada a cofradías tuvo bastante incidencia en las aldeas de Getafe y Leganés, lugares ambos en los que su sociedad y el número de sus habitantes propició y posibilitó el desarrollo de este tipo de organizaciones laicas.

La cronología de estas fundaciones eremíticas fue discontinua. Como sabemos en 1427 existía ya la ermita de San Blas de Cubas y antes de 1478 la de San Babiles. Con respecto a la de Santa Quiteria los vecinos de Getafe tienen conciencia de su antigüedad expresando que según "dicen los antiguos" se hizo por voto en tiempos pasados; está claro que la generación vigente en el último cuarto del siglo XVI había perdido noción del momento originario del voto y del edificio y que hacían uso de la memoria colectiva legada por sus mayores por lo que es de

suponer que esta ermita fuera levantada a finales del siglo XV. Para encontrar más referencias precisas hemos de dar un salto cronológico y situarnos en 1562-65, años en los que se edifica la ermita de la Concepción. Sobre las demás ermitas hemos de conformarnos con saber que existían ya en 1565, para el caso de Getafe, o en las fechas en las que se emitieron las respuestas de las RRTT. Con todo, algo parece quedar en claro, el legado de ermitas que en la Tierra de Madrid dejaron las cofradías proporcionalmente no es relevante, aunque en dos aldeas así se manifieste. Estas ermitas asociadas a cofradías tuvieron su origen en los siglos XV y XVI. Los humilladeros y calvarios, en particular, son herencia de la decimosexta centuria traspasado el umbral de sus tres primeras decenas.

La herencia advocacional que dejaron estas ermitas se identifica con la de las cofradías que las fundan en las cuales, al margen de ejemplos representados una sola vez, se apunta la preferencia por títulos relacionados con la Pasión de Cristo, los misterios de su muerte y por San Sebastián, aunque la variedad, dentro de lo limitado de la muestra, es la nota dominante en el elenco de titulares seleccionados.

También hubo individuos que a título particular emprendieron la acción de construir y mantener una ermita. No es este un supuesto que quede reflejado en nuestro ámbito espacial, o al menos digamos que de él no he tenido constancia. He querido, eso sí, reseñarlo porque, aunque no en muy alta proporción, su participación en la configuración de la red de ermitas se dio y se comprueba tanto en aldeas, villas y lugares de la actual provincia de Madrid, como en el resto del contexto de Castilla la Nueva durante el siglo XVI.

### **2.3. Apariciones, hallazgos de imágenes y leyendas en la fundación y justificación de las ermitas**

Siguiendo con las modalidades, circunstancias y protagonistas sociales que se dan cita en el proceso formativo de la red de ermitas madrileñas, llega el turno a los aspectos, sin duda, más llamativos y mayormente abordados por los autores dedicados al tema. En efecto, las apariciones<sup>23</sup> y, sobre todo, las leyendas, en mayor proporción las marianas, han sido objeto de merecida atención dentro y fuera del ámbito espacial escogido en este trabajo, tanto en obras de signo compilatorio como en otras de carácter analítico<sup>24</sup>.

Adentrándonos en nuestro espacio territorial he de decir que se encuentran una serie de ermitas, algunas con calidad de santuario, cuyo origen aparece justificado por sucesos de signo sobrenatural. Estos sucesos responden a una doble tipología: apariciones o visiones de la Virgen o de algún santo por las cuales estos mediadores se manifiestan a uno o varios individuos de la comunidad elegida; y hallazgos de imágenes singularizadas y revalorizadas por las circunstancias extraordinarias en las que han sido descubiertas o recuperadas para el culto. En uno u otro caso el intercesor sagrado de turno transmite abiertamente a la comunidad, mediante la palabra o indirectamente mediante signos de fácil decodificación, su deseo de que en el lugar concreto que él señala se levante una ermita en su honor. Edificio, lugar y advocación aparecen de este modo dictados a los hombres por los propios intermediarios sagrados.

En términos globales, encontramos en nuestro territorio seis ermitas más un caso híbrido documentado tardíamente que responde a esta lógica de implantación. Tres de ellos son fruto de sendas apariciones y los restantes de otros tantos hallazgos milagrosos de imágenes. El conocimiento que tenemos de sus



"circunstancias" fundacionales nos llega a través de dos tipos bien definidos de testimonios documentales. Así, por ejemplo, las apariciones marianas de Cubas (1449) o el hallazgo del crucifijo en Griñón (1569) fueron puntualmente recogidos en actas notariales a instancias de los curas párrocos y autoridades concejiles de las aldeas acompañados, incluso, de informaciones recabadas entre una serie de testigos<sup>25</sup>. Leyendo los documentos se llega a la firme comprobación de que actos de esta naturaleza fueron experimentados y creídos por las gentes de estos lugares. En la mayoría de las ocasiones, sin embargo, las referencias están exentas de este rasgo de contemporaneidad a los hechos procediendo de épocas muy posteriores a la fecha del suceso por lo que aparecen esquematizadas y limadas por la selección de la memoria colectiva en una serie de relatos a los que llamamos leyendas. Pasaré inmediatamente a analizar las secuencias narrativas de estos relatos así como la funcionalidad que asumen en las comunidades que los crean y sustentan a través del tiempo.

Ya para concluir estos párrafos introductorios quisiera añadir la siguiente reflexión. Estas apariciones, tenidas por ciertas en la época, con el tiempo y mediante la tradición oral se convierten en leyendas; y, a la inversa, algunas leyendas pudieron tener similares fundamentos históricos. Los clichés narrativos que funcionan en uno y otro caso demuestran una relación osmótica en la que se producen intercambios de imágenes y secuencias argumentales.

Cuando contemplamos las visiones marianas de Cubas o el hallazgo del Cristo de Griñón afrontamos fenómenos similares a los contenidos en la tradición de la aparición de San Blas de Cubas o Nuestra Señora de Valverde. La diferencia radica en el proceso de textualización que han experimentado unos y otros sucesos. En los dos primeros supuestos, la contemporaneidad y la forma notarial con que se registraron los hechos son las notas características; en los dos segundos la

textualización es posterior a los hechos hasta el punto de perderse toda referencia cronológica anotándose contenidos transmitidos oralmente de forma que éstos o son parcos o han quedado reducidos a los clichés elementales del género. La veracidad en este último caso pasa a ser cuestión irrelevante y se justifica la leyenda por su utilidad y funcionalidad<sup>26</sup>.

Adentrémonos en los hechos y su lenguaje, primero en las apariciones, sean históricas o legendarias, luego en los hallazgos de imágenes. Entre las muchas líneas de comentario que unas y otras suscitan me centraré en la dinámica recepción-socialización del mensaje, en la intervención de las autoridades civiles y eclesiásticas y su papel en la apropiación del culto, en el tiempo y pautas secuenciales de tales procesos.

### 2.3.1. Ermitas y apariciones

Escuetas y legendarias aparecen las causas fundacionales de las ermitas de San Blas de Cubas y San Gregorio de Fuenlabrada. La primera de ellas, como se recordará, queda registrada en la visita de 1427. Allí pusieron sus casas las beatas de Santa María de la Cruz hacia 1449-1450. En 1579 las gentes de la aldea habían oído decir "que es antigua y que en el sitio donde está es tierra de labrantía, y andando arando un hombre en el dicho sitio se apareció al dicho hombre San Blas e dicen que dixo que no arase más sino que hiciese allí una casa en su devoción"<sup>27</sup>. Real o legendaria esta aparición, merece reseñarse que se guarde sobre ella como único recuerdo el mensaje del santo, fuente de legitimación y sacralización del lugar. Con todo, solo una antigüedad remontable muy atrás en el tiempo, incluso anterior a 1427, explica que sea tan parco el recuerdo, máxime si lo comparamos con el que, también en 1579, tenían los vecinos de la aldea de las apariciones de la Virgen que 130 años antes habían acaecido. Aunque en éste último caso no podemos negar que

el convento de monjas instalado en el lugar de las apariciones actuó directa e indirectamente como recordatorio de esos sucesos maravillosos.

Asimilable al ejemplo de San Blas es el de la ermita de San Gregorio de Fuenlabrada, una de las dos que tenía la aldea y a buen seguro la más antigua. Sobre ella dicen literalmente en 1575 las RRTT, "las fiestas de San Gregorio se guardan porque hay devoción en el pueblo y ermita donde es opinión que se apareció a una mujer de buena vida"<sup>28</sup>. No he podido contrastar ni refrendar esta "opinión" con otras fuentes, lo que nos obliga a permanecer en la incertidumbre respecto al verdadero sentido que se atribuyó a la aparición. ¿El santo se aparece y desencadena la erección de la ermita? o por el contrario ¿ésta existía ya y resulta rentabilizado su culto por vía de la aparición? Las fuentes nos niegan estas respuestas.

Las apariciones de Cubas nos llegan a través de unos cauces documentales que en comparación con los anteriores colman el deseo de obtener respuestas a éstos y otros interrogantes. Por ello me detendré algo más en este caso concreto. Inés, niña moza de doce años dedicada a cuidar cerdos, fue la persona elegida por la Virgen para mediar entre ella y la comunidad de Cubas. En el transcurso de 16 días (del 3 al 19 de marzo) hubo ocasión para seis encuentros de esta naturaleza. Los hechos y su gradación cronológica quedan esquematizados en el cuadro siguiente. Se reflejan en él las circunstancias que intervinieron en la justificación de la ermita, del lugar que ocupaba y de su advocación. Así mismo, he intentado reseñar el "tempo", los gestos y los niveles de implicación socioinstitucional que presiden el proceso de aceptación social de los hechos y la ejecución de los deseos/órdenes marianos.

## VISIONES

AVATARES DE LA SOCIALIZACION Y  
EJECUCION DEL MENSAJE

Fecha	Personas Implicadas	Lugar	Mensaje/Diálogo de la Virgen	
3-III lunes	Inés	Pago de la Fuente Cecilia	Quien ayunase los días de N.ª S.ª ganaría 80 mil años de perdón. Manda que se diga a las gentes que se confesasen que se aproximaba gran pestilencia.	Inés no cuenta lo sucedido a nadie. Tiene -- miedo de que no se la creyese.
4-III Martes	Inés	Pago del arroyo de Torreón	Pregunta por qué no difundió - el mensaje. Vuelve a ordenar que lo diga, y si no la creen dará una señal.	Cuenta Inés lo ocurrido a sus padres y parientes de Cubas.
7-III Viernes	Inés	Prado Nuevo	Interroga a la niña sobre si lo había dicho. Insiste que lo diga sin miedo al clérigo y a todas las gentes.	
9-III Domingo	Inés	Pago Ciudad--reda	Le dice que es la Virgen María Le deja una señal en la mano -- (dedos apretados y el pulgar en cima haciendo una cruz). Ordena que con la señal vaya a la iglesia de Cubas, se la muestre a todos y les haga saber el mensaje de la primera visión.	Inés obedece, va a la iglesia. Estaba terminando la misa, se arrodilla ante el altar de la Virgen y dice al clérigo y al pueblo - lo sucedido y les enseña la mano. Inmediatamente el clérigo, alcaldes y gentes ante el milagro mostrado por Inés, organizan procesión con cruces y candelas encendidas - presidida por Inés y otras niñas. Se quería poner una cruz de palo en el lugar donde la Virgen hizo a Inés la señal. Al salir del -- pueblo Inés pide se pare la procesión, va a tener lugar la 5ª visión. Inés lleva la cruz

## VISIONES

AVATARES DE LA SOCIALIZACION Y  
EJECUCION DEL MENSAJE

Fecha	Personas Implicadas	Lugar	Mensaje/Diálogo de la Virgen
-------	---------------------	-------	------------------------------

9-III Domingo	Inés	Pago Ciro-- leda	La Virgen coge la cruz a Inés, -- se arrodilla y la abraza, la -- deja hincada en la tierra y or-- dena a Inés que mantuviera allí hasta que llegase la procesión; que le hiciesen allí una igle-- sia con su advocación; que vol-- viera con la procesión a Cubas y que estuviese en la iglesia -- ante el altar de la Virgen ese día con la noche y le dijese -- dos misas a S. María. Dichas -- las misas que llevasen a Inés -- al santuario de la Virgen de Gua-- lupe y permaneciera dos días, -- que ofreciesen cuatro libras de cera a la Virgen. A la vuelta -- que llevasen al lugar de la se-- ñal a Inés que allí le sería -- deshecha la señal de la mano.
------------------	------	---------------------	--

El lunes, 10 de marzo, una semana después de la primera visión, al día siguiente de la 5ª los alcaldes de Cubas y el clérigo capellán realizan la investigación preliminar cuya acta fue firmada por el notario público. Entre el 10 y el 19 de marzo llevan a Inés -- al santuario de Guadalupe, la acompañan su padre, Diego de Illescas y Juan González, al-- caldes.

En Guadalupe la mano de Inés es restablecida a su estado natural.

Pernoctan en Ugena en el camino hacia Guadalupe y se produce una curación.

En el lugar de las apariciones se producen -- varios milagros.

Ya está en marcha la construcción de la er-- mita.

# VISIONES

# AVATARES DE LA SOCIALIZACION Y EJECUCION DEL MENSAJE

Fecha	Personas Implicadas	Lugar	Mensaje/Diálogo de la Virgen
-------	---------------------	-------	------------------------------

9-III	Inés	Pago Cirolleda	Inés pregunta ¿por qué se le ha abierto la mano si ella dijo que sucedería al volver de Guadalupe? entendió mal su mensaje con la prisa. Inés pide otra señal para que la crean. La Virgen emite una alocución ambigua sin mensaje explícito.
-------	------	----------------	--

El 21 de marzo se lleva a cabo una investigación por Fernand Alonso clérigo titular de - Cubas que era racionero de Toledo. Inquieta por qué la mano se le restableció en Guadalupe y no a la vuelta como vaticinó en la 5ª - visión.

La información, efectuada entre el 10 y el - 21 de marzo, se envía al arzobispo de Toledo quien remite una carta (7 de abril) ordenando a los arcedianos de Illescas y Madrid instruyan una investigación sobre el caso y concediendo licencia para la construcción de la ermita.

Se siguen sucediendo los milagros atribuidos a la Virgen y prosigue la construcción de la ermita.

El 23 de abril se abre la investigación en - la instancia arciprestal. Declaran 22 testigos. Para entonces ya se atribuían a la Virgen 7 milagros, la mayoría acaecidos en los días en que se llevó a cabo la peregrinación a Guadalupe.

Las seis apariciones o visiones de las que se dan noticia y las reacciones sociales que las acompañan evidencian claramente hasta qué punto este tipo de fenómenos se situaban para aquellos hombres en el ámbito de lo creíble y de lo probable. Como ya señalara W.A. Christian, los hechos de esta naturaleza, aunque se producen ante uno o dos videntes, tienen un carácter social<sup>29</sup>. En esencia, mediante las visiones se verifica un acto de comunicación en el que existe un emisor, la Virgen, un mensaje y un receptor, la comunidad. El emisor hace una oferta, la de erigirse en mediador de la comunidad desde un lugar concreto pero para hacer saber esto se vale a su vez de un mediador de características idóneas<sup>30</sup>. La aceptación social del mensaje y la credibilidad de las circunstancias fenoménicas en las que éste había sido transmitido, tenían lugar apenas se manifestaban uno o varios signos de naturaleza sobrenatural. En la narración lineal que nos ofrecen las actas del 10 y 21 de marzo la "señal" es dada por la Virgen a Inés como prueba de veracidad ante sus temores reales de que no la creyesen sus convecinos. Sin embargo, cruzando estos datos con los que nos ofrecen las versiones de algunas de las personas que testifican ante la representación arciprestal, el domingo 23 de abril por la mañana, una vez difundida la voz de lo que estaba pasando a Inés, antes de que la Virgen hiciera la señal (5ª visión) Juan González, el cura capellán, con Lope de Lorbes y otros testigos van a casa de la moza requiriéndole información acerca de los rumores que circulan tras el relato de lo que le había pasado. Ni niegan ni afirman, piden expresamente una señal para poder creerla<sup>31</sup>.

La señal trae consigo la aceptación social de las visiones. Se da a conocer en el lugar comunitario por excelencia, la iglesia parroquial, en una hora y acto de reunión del vecindario, la misa, y ante la presencia de las autoridades civiles, eclesiásticas y "todo el pueblo". El momento lo describen con particular intensidad algunos testigos. Cuando Inés entró llorando en la iglesia, se arrodilló, hizo oración, comunicó al capellán y al pueblo el mensaje y mostró la señal. A partir de aquí

conectamos con los acontecimientos que más específicamente interesan al planteamiento de este estudio.

Las visiones fueron el conducto por el que aquellos hombres recibieron dos mensajes bien diferenciados, uno de naturaleza moral que afectaba a los comportamientos que habían de seguir las gentes; el otro la erección de una iglesia-ermita en un lugar determinado y bajo una advocación precisa. Al observar las reacciones de los habitantes de Cubas es patente que la atención se focaliza en el segundo mandato y en un paso previo a su ejecución, el reconocimiento del lugar y su apropiación por parte de la comunidad.

Una y otra acción -reconocimiento y apropiación- aparecen revestidas con lenguajes rituales activados espontáneamente por las gentes, casi al modo de un reflejo condicionado. Efectivamente, los hombres y mujeres de Cubas oyeron a Inés y vieron su mano en la iglesia, algunos intentaron separar sus dedos unidos en forma de cruz, otros la besaban. Inmediatamente se produce la reacción sabiéndose bien cómo había que actuar. Juan González, hijo de Juan Ferrández Calahorro "vido que le preguntaron (a Inés) si tenía tiento para ver do la Virgen María le avía aparecido e fecho la señal" (testigo nº 13, investigación diocesana de 23 de abril). Juan Ferrández Calahorro, "vido como luego todo el pueblo se movió e acordaron de ir ay donde la dicha Inés decía"<sup>32</sup>. La procesión era el modo de acceder al lugar. Inés iba a la cabeza guiando la comitiva seguida de otros niños del lugar, detrás el clérigo con la cruz y todo el pueblo, descalzos con velas y hachas encendidas, se dirigieron hacia el pago de la Ciroleda. Se tenía como meta un lugar señalado, seleccionado previamente por la divinidad y que, consecuentemente, participaba de las cualidades de sagrado. El modo de acceder a él había de ser adecuado y para ello se adoptó la forma de procesión, acto ritual teñido de implicaciones penitenciales<sup>33</sup>, iban descalzos con luminaria, y cabeza de la comitiva estaba



presidida por niños, criaturas inocentes a ojos de Dios<sup>34</sup>. Cuando Inés se separó de la comitiva siguió actuando como mediadora que allana el camino. Entabló un nuevo contacto con la Virgen, oculto a los ojos de la comunidad, entre otras cosas por la orografía del terreno.

A lo largo de estas secuencias ha de valorarse la presencia de un objeto simbólico de primer orden. Antes de ponerse en marcha el desfile el "clérigo y omes buenos de Cubas ordenaron de facer una cruz de palo e que luego se fizo prestamente para que la dicha Inés la llevase e pusiese en el lugar a donde la Virgen María la había dado la señal e dicho que fiziese la dicha iglesia"<sup>35</sup>. El texto es de por sí elocuente; el lugar singularizado, sacralizado por las visiones, había de ser "señalizado" para que quedara fiel constancia del mismo y así acometer con garantías los deseos de la Virgen. Inés fue la encargada de hacerlo pero luego sería la propia Virgen la que ubicase la Cruz en el lugar exacto. La alternancia humana y divina en la manipulación de la cruz de palo hace que en ella reviertan múltiples significados. Fue concebida por los hombres como instrumento de señalización de un punto de su espacio con características sagradas pero al tiempo que marcaba el lugar se indicaba con ella la pertenencia y apropiación del lugar por la comunidad que allí lo había puesto. La cruz, además al ser tocada y colocada por la propia Virgen y se convirtió en reliquia, lo mismo que la tierra en la que había dejado la huella de sus diminutos pies.

Recapitulando, nos encontramos con un lugar que pasa a ser sagrado por ser el escenario de unas apariciones. Después de una serie de tanteos la Virgen opta por el pago de la Ciroleda como escenario de las tres últimas visiones que tuvo Inés. Pero además, explícitamente dice a la vidente que aquél ha de ser un sitio destinado a su culto; allí da la primera señal, hecho fuertemente valorado por la comunidad; allí toca y ubica la cruz de palo; allí deja, en suma, las huellas de sus pies lo que

se identifica como una nueva señal que ratifica a las anteriores.

Reconocido el valor del lugar, la apropiación del mismo simbolizada por la cruz de palo se refuerza aún más, allí "dejaron la cruz e omes que la guardasen" y en ello coinciden los testigos y las informaciones efectuadas. La lectura atenta y combinada de las actas de las informaciones y de los testimonios de los testigos enriquece con nuevos matices nuestro conocimiento del tiempo y modos de incardinación de las respuestas de los distintos estamentos sociales e institucionales ante los acontecimientos. Basten por el momento unas breves pinceladas que nos ambienten en el tema de la construcción de la ermita, asunto en este caso prioritario en el contexto del epígrafe en el que nos movemos.

LLegado el momento de precisar quiénes y cómo intervienen en el levantamiento del edificio, la respuesta es evidente. Fue una empresa colectiva en la que se implicaron tanto las instituciones aldeanas, concejo, cura parroquial, como los individuos. Se diría que, traspasadas las barreras de la aceptación y reconocimiento del lugar y una vez revaluado éste por sus cualidades sobrenaturales y potencialidades taumatúrgicas, el asunto de la construcción de la ermita se ve envuelto en una dinámica autónoma que escapa al control monopolístico de cualquier instancia.

Cuando aun no había regresado Inés de su peregrinación al monasterio de Guadalupe, recordemos que el viaje tuvo lugar entre los días 10 y 19 de marzo, y estaba todavía pendiente el retorno de la mano de la niña a su estado natural, última y definitiva señal, el punto del Pago de la Ciroleda en el que se ubicó la cruz era ya lugar de culto frecuentado por las gentes habiendo ocasión, incluso, para la manifestación de algún milagro<sup>36</sup>. También en los días que transcurrieron desde el 19 de marzo al 23 de abril siguieron atribuyéndose milagros a la intercesión de

María de la Cruz<sup>37</sup>. La activación de un ciclo taumatúrgico alrededor de la Virgen de las apariciones y el lugar en que se manifestó acelera y alimenta con donaciones la edificación de la ermita. Pero vayamos por partes, propongo contrastar, en primer lugar, las referencias directas o indirectas que la documentación manejada nos ofrece del edificio.

Sabemos que el 21 de marzo se enviaron las investigaciones preliminares efectuadas por el concejo de Cubas y el párroco al arzobispo de Toledo comunicando lo sucedido. El 7 de abril éste les contesta desde Benavente accediendo a su petición de licencia que demandaban las autoridades de Cubas para la edificación de la ermita. Sin embargo, el empeño puesto en la obra no se detuvo mientras llegaba la licencia episcopal. Esta no se conoció hasta el 23 de abril cuando en la investigación que ordenó el arzobispo llevar a cabo, el clérigo beneficiado de Cubas la leyó públicamente y para esas fecha, 23 de abril según declaraciones de algunos testigos que relatan milagros, la obra estaba ya comenzada. Al respecto cabe añadir otros testimonios procedentes del acta de los milagros que se inició el 15 de abril donde, entre otras noticias, refiere el notario Juan González de Roa "estando cerca de donde agora poco se ha comenzado a facer una iglesia a honor y reverencia de nuestra Señora Santa María". Este día, 15 de abril, gentes de Cubas y Griñón, de Madrid y su Tierra, así como de Illescas y la suya habían hecho procesión al altar de las apariciones, se había celebrado misa y un fraile franciscano predicó ante los congregados "asaz solemnemente". Allí estaban algunas personas que habían experimentado milagros por mediación de esta Virgen y a ruego y sugerencia de Lope de Lorbes "obrero de la dicha iglesia" se empieza a levantar acta de los milagros<sup>38</sup>. De las declaraciones de algunas de estas personas beneficiadas con un milagro se colige que la iglesia a primeros de abril se estaba ya comenzada<sup>39</sup>.

Si circunstancias tipificadas de extraordinarias o sobrenaturales hicieron nacer

la ermita, la renovación de las mismas a través de los milagros estimuló la generación de devotos particularmente implicados en la construcción del edificio que diera cobijo al culto. Así se constata a través de las actas que los notarios levantaron de los milagros. Desde el mes de marzo, antes pues de la intervención de la autoridad episcopal, muchos beneficiarios de los milagros incluían entre las cláusulas del voto dirigido a María colaborar en la ejecución de su ermita. Prometían "llevar un cahiz de cal", "dar tres peones para su obra", "hacer limosna para edificar la iglesia", "dar ciertos maravedís para la obra della" o simplemente "ayudar a hacer la iglesia en cuanto pudiese"<sup>40</sup>. En al menos diez milagros estos contenidos, u otros afines relacionados con la ermita, forman parte del contrato o voto que se establece con la Virgen y son un claro exponente de hasta qué punto la empresa era algo en lo que se implicaba un colectivo. Muchos de los individuos que emiten estos votos son de Cubas lo que redunda en la idea de que es la aldea la que lleva a sus espaldas el compromiso. Sin embargo, aunque estos son mayoría, no faltan personas de otras aldeas que hacen similares ofrendas.

No he podido saber con precisión la fecha de finalización de la ermita de Santa María de la Cruz aunque hasta cierto punto el dato es secundario. Según todos los indicios hacia junio de 1449, acaso antes, estaba terminada. Lo prueba el hecho de que a partir de este mes desaparezcan las ofrendas que antes he reseñado. Sólo esporádicamente algún devoto agradecido da limosna para la "obra" pero ha de entenderse que se trata del mantenimiento del edificio.

### 2.3.2. Ermitas originadas por hallazgos de imágenes

Tres casos se han de recoger en este epígrafe. Son las ermitas de Santa María de Valverde de Fuencarral, Santa Cecilia de Rivas y el humilladero de Griñón. Las tres son resultado de un hallazgo por el cual el objeto de veneración (la imagen) y

el lugar en el que se le ha de rendir culto (la ermita) son el resultado de una elección ajena a la decisión humana. Caso particular es, como se verá, el del humilladero de Griñón ya que no se acoge plenamente a esta definición general. Habría que incluir aquí la imagen de Nuestra Señora de la Paz, titular de la ermita de Fuentidueña de Alcobendas. Una tradición constatada tardíamente, muy avanzado el siglo XVIII, refiere que se apareció a una pastora en el tronco de una higuera<sup>41</sup>. En esta tradición la revalorización se produce no en el lugar, antigua iglesia de un despoblado, sino en la imagen. No dispongo de referencias que permitan remontar una fecha precisa el origen de la imagen de esta advocación. Sabemos que en 1427 la iglesia mencionada actuaba como ermita, pero hasta ahora la primera referencia que tenemos sobre esta concreta advocación de Nuestra Señora de la Paz procede de las RRTT donde queda recogida en las contestaciones de Alcobendas y San Sebastián de los Reyes en las cuales nunca se menciona ésta ni ninguna otra tradición o leyenda que verse sobre el origen de la imagen. Dejemos pues en suspenso esta tradición en la que, en sentido estricto, no aparecen argumentos justificativos de la ermita y centrémonos en los tres casos enunciados en primer lugar.

Las mencionadas ermitas de Fuencarral y Rivas así como el humilladero de Griñón guardan relación con otras tantas supuestas apariciones de imágenes. Se observan entre ellas notables denominadores comunes no faltándoles, tampoco, evidentes semejanzas con relatos de apariciones como el de Cubas. En relación a los testimonios a través de los cuales nos llegan estos sucesos es de señalar la naturaleza legendaria de dos de ellos, los de Valverde y Rivas. Entre tanto, el que afecta al hallazgo del Cristo de Griñón sufre un proceso de textualización similar al del relato de las apariciones de Cubas adoptando forma de acta notarial contemporánea al acontecimiento. Es, por tanto, este último, un relato rico en informaciones.

Empecemos viendo cómo se justifica dentro de la argumentación **legendaria** la imagen de Nuestra Señora de Valverde, la creación de su ermita y el emplazamiento que ésta tuvo. Según el relato recogido por Juan de Villafañe<sup>42</sup>, con la invasión musulmana la imagen fue ocultada por los cristianos en un pozo. De allí fue transportada por misterio angélico, según piadosamente se cree, al lugar en el que fue hallada por unos pastores que cerca de Fuencarral apacentaban sus ganados. Comunicaron éstos al pueblo de Fuencarral que entre unas retamas había aparecido una imagen de María; tras la noticia formaron procesión de eclesiásticos y seglares, se dirigieron al lugar el hallazgo y allí vieron y adoraron la imagen. Determinaron llevarla a la iglesia de la aldea para lo cual la colocaron sobre unas andas y una vez en el templo la pusieron en uno de los altares colaterales. Pero la imagen desapareció de lo que dio cuenta el sacristán. La buscaron y encontraron en el lugar en que fue descubierta. Por segunda vez la llevaron a la iglesia. Al amanecer, unos pastores dijeron haberla visto caminar por el aire sobre un hermoso arco azul en un término que llaman la Cuesta del Cuervo hasta posarse de nuevo sobre la retama. Este tópico episodio del retorno de la imagen al lugar del hallazgo se valoraba como el deseo de la Virgen de establecer allí su lugar de culto<sup>43</sup>. La señal, en ausencia de un mensaje oral explícito, fue inequívocamente interpretada. Los detalles del relato los extrae Villafañe de la documentación del convento de dominicos que desde 1601 se ubicó junto a la ermita. Años antes, en 1579, Juan Serrano el Viejo y Juan Asencio el Viejo "como a hombres antiguos y más inteligentes y curiosos" responden a la pregunta número cuarenta de la encuesta de las RRTT en alusión a la citada ermita que "oyeron decir muchas veces a sus agüelos y antepasados que algunas veces trajeron la dicha imagen de Nuestra Señora a la iglesia del dicho Fuencarral y se había vuelto al sitio donde estaba que era junto y entre una retama y que visto esto le hicieron una casa y iglesia donde al presente está"<sup>44</sup>. No cabe duda que la elección sagrada del lugar es el rasgo que con más fuerza permanece en la memoria de aquellos hombres ya que es el único detalle que refieren del

discurso legendario referido por Villafañe.

Las leyendas de hallazgos no suelen datar con precisión los acontecimientos que relatan. Sin embargo, tanto en ésta que nos ocupa como en la de Santa Cecilia de Rivas hay referencia a fechas precisas. Ello se debe a la presencia de sendas casas conventuales instaladas posteriormente en las ermitas las cuales recogen y alimentan las tradiciones devocionales anteriores, las textualizan y en ellas cubren vacíos informativos. Según esta tradición conventual en la que se apoya Villafañe, la Virgen se apareció en Valverde en las proximidades de Fuencarral el 25 de abril de 1242. En torno a semejante data ya Fidel Fita en el siglo pasado hizo algunos comentarios bastante acertados aunque no los llegó a verificar con testimonio documental alguno ya que por entonces la documentación de la ermita estaba en paradero desconocido. Al respecto comenta que la efigie bien pudo labrarse a finales del siglo XII o principios del siglo XIII y ser escondida con ocasión de las reyertas entre segovianos y madrileños en época de Fernando III<sup>45</sup>. Valiéndose de la tipología paleográfica de la inscripción labrada en la peana de la imagen, así como del propio testimonio de las RRTT, cree Fita que la reaparición de la imagen tuvo lugar en 1422 transfigurándose luego esta referencia por inexperta mano en 1242. En efecto, los testigos que informan a los encuestadores de Felipe II dicen de la ermita "la cual casa es muy antigua de mucho tiempo antes que estos declaran se acuerdan y desde el tiempo que decían sus antepasados hasta agora que declaran habrá más de 150 años antes más que menos"<sup>46</sup>. Corría el año 1422, el mismo en el que el licenciado Marcos Fernández juez de términos oía las quejas de los vecinos de la tierra madrileña. Ante este juez Benito García, morador de Hortaleza, declaraba que los de Fuencarral se habían apropiado parte del exido de Garçiruelo y del "camino publico que ende está que va de Fortaleça e de Garçiruelo para Santa María de Bal Verde"<sup>47</sup>. Con toda certeza sabemos, de este modo, que en 1422 ya existía la ermita así como que los testigos de 1579 estaban en lo cierto. Pero sigue sin quedar

resuelto el asunto de la fecha exacta de la construcción de la ermita aunque obviamente es anterior a 1422.

El cómo, en qué tiempo y con qué participación se construyó la ermita es algo que no puede ser aclarado. Sumariamente, pues los relatos de esta naturaleza, como recuerda M. Velasco Mailló, no confieren especial significado a la fase final del hallazgo en la que se produce la institucionalización del culto, se recoge en esta leyenda la intervención de las autoridades civiles y eclesiásticas locales en el curso del acontecimiento y se sobrentiende el hecho de la erección de la ermita destinada al culto con esta localizada advocación de Valverde. "En el lugar do agora se encuentra la iglesia" es la expresión que sobradamente aclara la indisoluble vinculación del lugar del hallazgo y el edificio de culto resultante.

Los hechos de Rivas se nos narran en una obra de 1686<sup>48</sup> y algunos de los fragmentos del relato legendario pueden contrastarse en las repuestas de Rivas a las RRTT. También esta vez el personaje "inventor" es un pastor que cuidaba cerdos, el telón de fondo una fiera tempestad que se levantaba por la parte de Vaciamadrid, como lugar del hallazgo se nos presenta una cueva topográficamente enclavada no lejos de Rivas a la parte oriental, entre dos cerros. La trama de lo ocurrido se desenvuelve dentro de los estereotipos del género. Atemorizado por la tormenta decide el pastor resguardarse en el interior de la cueva, intentó introducir en ella el ganado pero no pudo porque los animales no querían entrar allí. Por ello decidió pasar a ver que había dentro, descubrió en uno de los lados de la cueva un gran resplandor y cayó al suelo sin sentido, estado en el que permaneció hasta que pasada la tormenta recobró el sentido. Ya recuperada la conciencia vio de nuevo el resplandor y en medio de él una imagen sin discernir de qué santo se trataba. No atreviéndose a llegar a ella salió turbado y al ver el ganado se dirigió hacia Rivas. Gritaba "Ay que he visto en la cueva al pie del cerro" y lo repetía reiteradamente.



Ante el alboroto la gente acudió a él y al no poder sacarle más explicaciones lo llevaron a casa del teniente cura. Tranquilizado por éste, logró relatar lo que había presenciado. A instancias del pastor, el cura y todo el pueblo fueron a reconocer la cueva. Entró primero el cura, vio la imagen cerca de un gran resplandor y narró en voz alta lo que había visto. El pueblo se atemorizó. Oraron todos. El cura después de tocarla infirió que la imagen era de madera aunque no sabía a qué santa representaba. El pueblo propuso llevarla a Rivas, a su iglesia. Para ello, como si la forma de acceder al lugar no hubiera sido la idónea, volvieron a la aldea y desde allí el cura ordenó el traslado organizando una procesión. Hasta aquí el discurrir de la leyenda se nos presenta con unas secuencias arquetípica.

La continuación de la tradición que nos refiere el fraile mercedario Francisco de Jesús María sobre el hallazgo de Rivas entra en divergencia con los cánones más convencionales del género o, al menos, los camufla. El acontecimiento lo localiza el autor en el año 1150 y por entonces señoreaba el castillo de Rivas y otras heredades próximas Juan Ramírez quien "por haber sido hallada la santa imagen en una heredad suya tomó por su cuenta hacer averiguación jurídica del caso y pretender el dominio y derecho que el rico tesoro descubierto tenía". Con este fin fue al lugar acompañado del juez eclesiástico y otros muchos caballeros y personas nobles de la villa de Madrid. El juez declaró milagrosa a la imagen ordenando que quedase en la iglesia. Pero Juan Ramírez protestó entendiéndolo que tenía derecho sobre ella puesto que se halló en sus tierras y prometió labrar una ermita a su costa, acaso se sobrentienda en el lugar del hallazgo. Estando en ello murió y la ermita fue culminada por su hijo don García.

Sorprende en este caso la falta de significación cultural que al inicio se otorga al lugar de la aparición. Que la ermita terminara por construirse allí obedece no al deseo de la persona celestial representada en la imagen, sino a una maniobra de

apropiación señorial del culto. El lugar reunía algunas de las condiciones topográficas comunes a otras ermitas de especial relevancia devocional, "está sobre una peña tajada cuya profundidad es de más de 70 estados" en cuyo fondo corre el río Jarama. En este caso ni la imagen hace saber opinión ni la comunidad de Rivas participa en la empresa de construir el edificio. El asunto parece desviarse hacia un conflicto de jurisdicción: la eclesiástica (parroquial) y la señorial.

Ninguno de estos datos han podido ser verificados en otras fuentes. Unicamente hallamos en el escrito del fraile mercedario un episodio que también tienen presente Juan Vaquerizo el Viejo y Marcos Martín cuando en 1575 responden a la pregunta 51 del interrogatorio promovido por la administración de Felipe II: "En tiempo antiguo se cuenta que iba un caballero con un caballo tras un toro por junto a la dicha ermita que está en una peña muy alta que cae al Xarama y que cayó el caballero con su caballo la peña abaxo y el toro y se encomendó a la bienaventurada Santa Cecilia y cayó en el río y no se hizo cosa alguna y esto no lo saben de cierto"<sup>49</sup>.

Ante las noticias aportadas por una y otra fuente se sugiere la posibilidad de que el convento alimente incluso que invente una tradición para justificar el alcance devocional de la ermita sobre la que se asienta posteriormente la casa regular y consagrar así una genealogía de hitos sobrenaturales -en el siglo XVII prolongada con el Cristo milagroso del convento- que atraería a la casa conventual a más devotos y benefactores. Sea como fuere lo cierto es que en la leyenda existen elementos atípicos en el género y ciertos anacronismos que no se sabe muy bien si obedecen a la proyección de un lenguaje del siglo XVII a hechos acaecidos supuestamente en el siglo XII o a la pura invención de los mismos. Un ejemplo es la comitiva formada por Juan Ramírez, el juez eclesiástico y "otros muchos caballeros y personas nobles de la villa de Madrid", la cual se traslada a Rivas para

conocer los sucesos que envuelven el hallazgo de la imagen. En similares términos se expresa el autor al narrar el traslado del milagroso Cristo al convento de los mercedarios descalzos que se fundó en 1603.

El humilladero existente en Griñón en el último tercio del siglo XVI se levantaba sobre el lugar exacto en que Pedro Gómez halló un pequeño crucifijo en el año 1565. La información que las autoridades hicieron del caso contiene un buen número de imágenes mentales detectadas en el relato de las apariciones marianas de Cubas. Sin embargo, entre uno y otro caso se dan también notables diferencias basadas en los códigos de percepción del prodigio y en la sede cultural que se reserva a la imagen. El humilladero fue una pieza arquitectónica conmemorativa que recepcionaba actos de devoción pero no la pieza clave, el Cristo al que se atribuía capacidad para obrar milagros.

Esquemáticamente así se desarrollaron los hechos. El viernes 17 de junio de 1569 Pedro Gómez labrador de 28 años, casado, fue a arar unas viñas suyas situadas en el término de Griñón. Aró hasta el mediodía y durante este tiempo estuvo orando y meditando sobre la Pasión de Cristo. Terminada la labor se fue con los bueyes a lo que llamaban los Estragales. Los bóvidos, uncidos, se fueron hacia un charco de agua a beber. Yendo a prisa tras ellos pasó por un trigal ya seco, cogió una espiga y exclamó: "¡loada sea la Pasión de Cristo! ¡¿Qué buen grano de trigo!", puso los ojos en una tierra que pertenecía a su hermano y al instante vio un Cristo crucificado y sin cruz que tenía los pies algo hundidos en la tierra mirando al mediodía con tanto resplandor que le dio en los ojos. El crucificado se apoyaba en una mata grana que pese a la estación del año permanecía verde y frondosa. Además del resplandor, el Cristo exhalaba una extraordinaria fragancia que sólo podía proceder de la imagen ya que Pedro Gómez se asesoró de que en las inmediaciones no había ninguna planta aromática.

Lo que podía ser el mero hallazgo convencional de una imagen extraviada por alguien -el Cristo medía cinco dedos de largo por uno de grosor- mediante una serie de signos integrados en los códigos de percepción de la santidad<sup>50</sup>, el acontecimiento vestía los ropajes de lo sobrenatural. Pedro Gómez observó e interpretó gradualmente los signos que acompañaban al Cristo -resplandor, fragancia y la grana verde- adoró la pequeña imagen y exclamó "¡Madre de Dios, quien pudiera hacer aquí una casa para tener este santo Cristo y siendo yo tan pecador toparme con una cosa tan linda!"<sup>51</sup>.

A partir de estas secuencias se da paso, según las informaciones instruidas, a las fases de apropiación, socialización e institucionalización del culto. El labriego puso la imagen en un paño de lienzo que tenía para envolver el pan, lo metió en la alforja para que no lo viera nadie y con ella se dirigió hacia su casa. Una vez allí lo mostró a su mujer, la cual se regocijó, lo adoró y se emocionó. Sacó la mejor toca de seda que tenía guardada, envolvió el Cristo y lo guardó en un arca. Al día siguiente, sábado 18 de junio, pidió Pedro a su esposa que lo sacase para adorarlo y el buen olor que emanaba le hizo ver que había que dar a conocer aquel tesoro. Acto seguido lo comunicó al cura quien con varias personas fue a casa del labrador. Después de adorarlo el cura llevó el Cristo a la iglesia parroquial.

En su momento comenté la inserción de este culto en el edificio parroquial, no en el humilladero construido en el lugar del hallazgo, como un indicio del control que ejercen las parroquias postridentinas sobre las devociones locales. Veamos ahora qué ritualidades se desatan en torno al mencionado lugar.

Conviene señalar que no estamos ante una imagen parlante que haga saber dónde desea ser venerada. Tampoco se dieron signos especiales que pudieran ser interpretados por las gentes en este sentido. Sin embargo, siguen funcionando las

claves exegéticas que llevan a la comunidad a reconocer y valorar el lugar del hallazgo. Pedro Gómez al poco de descubrirlo exclamó "¡Quién pudiera hacer aquí una casa para tener este santo Cristo!". La misma inquietud por reconocer el lugar que detectábamos en Cubas y el ritual que se sigue también está aquí presente. El domingo, día 19 de junio, difundida la noticia en Griñón se hizo una procesión con el crucifijo hasta el lugar en el que fue descubierto dejando allí una señal. Todos tuvieron ocasión de comprobar la sobrenatural frescura de la mata de grana repartiéndose sus tallos como reliquia.

Quedan en la sombra las instancias sociales que participan en la construcción del humilladero que en el lugar se levantó. Se advertirá que el ciclo taumatúrgico que activa este hallazgo es recepcionado en la parroquia y no en el humilladero. Con todo, desde 1565 se dirigía una procesión el día 17 de junio hacia aquella pequeña construcción con el único objetivo de conmemorar el feliz descubrimiento de la imagen. Los testigos de Griñón que responden a las RRTT nos dan cuenta puntual de ello<sup>52</sup>. Significa esto que a pesar de desviarse el foco cultural hacia la parroquial, el lugar predicho quedó sacralizado e integrado en la red de ermitas de la aldea aunque eso sí con un alcance y proyección más limitados que en Cubas.

A efectos de valoraciones globales, estas seis ermitas en cuya fundación y ubicación intervienen apariciones o hallazgos de imágenes asumen una relación porcentual del 10'90% del total de las registradas en la Tierra madrileña, proporción inferior a las representadas por las ermitas vinculadas etiológicamente a los despoblados o a los votos. Por contra, esta rarefacción se compensa cualitativamente con el significado y alcance devocional que logran. Con plena certeza, cuatro de estos edificios alcanzaron la categoría de santuario: Valverde, Rivas, Cubas y Griñón, aunque este último lo fue con matizaciones dado que el Cristo quedó depositado en la parroquia. A través de estos ejemplos tomamos conciencia de la

validez y eficacia que tuvieron acontecimientos de signo sobrenatural como los que hemos visto en la cualificación de nuevos lugares de culto. La no masividad de los mismos en parte pudiera deberse a implícitos procesos de autorregulación latentes en la sociedad. Masividad es sinónimo de convencionalidad y esta cualidad, llegada a ciertos límites, podía restar eficacia a fenómenos por naturaleza sobrenaturales y extraordinarios.

#### 2.4. Algunas piezas sueltas

Se cierra esta panorámica con un puñado de ermitas sobre las cuales no tengo constancia ni de su origen cronológico ni de la etiología fundacional a la que se acogen. Se incluyen aquí tres ermitas intituladas de la Concepción pertenecientes a las aldeas de Aravaca, Pozuelo de Aravaca y Las Rozas. A estas tres se han de sumar la de San Julián de Barajas citada en la visita de 1427 y que a finales del siglo XVI aparece transformada en capilla del hospital fundado por los Zapata. La otra es la concurrida ermita de La Magdalena de Chamartín tan antigua que ni los informantes de las RRTT de esta aldea ni sus antepasados se acuerdan cuándo se fundó. Finalmente, cabe mencionar la ermita de San Babiles de Boadilla. Algunas cosas han sido dichas ya sobre ella, como por ejemplo que no debe su origen a la iniciativa de la cofradía en 1478 constituida en honor del santo titular. San Babiles fue uno de los santuarios del sector oeste de la Tierra madrileña. La base de la atracción devocional que ejercía en los pueblos comarcanos radicaba en la custodia del cuerpo del santo así llamado, un obispo navarro martirizado por los musulmanes. Testimonios de época tardía, las respuestas de los párrocos a los interrogatorios del cardenal Lorenzana y del geógrafo Real Tomás López, refieren brevemente la tradición hagiográfica de este santo. Babiles, obispo de Pamplona por el año 785, fue a Toledo a consolar a los cristianos mozárabes retirándose después al lugar

donde se encuentra su ermita en compañía de su hermano; se dedicó a enseñar a los niños de las cercanías la doctrina cristiana. Así las cosas llegaron los moros y lo degollaron junto a su hermano y con ellos a ochenta niños. Ocurría esto el 30 de octubre de 785<sup>53</sup>. El valor sagrado de la ermita se fundamenta no sólo por custodiar las reliquias del santo sino por haber sido erigida en el lugar del martirio.

A pesar de la antigüedad que el relato confiere al martirio no es posible precisar el momento en el que se inauguró el culto y con él la ermita que le daba acogida. Ni siquiera sabemos si desde sus orígenes culto y ermita aparecen asociados o si, por el contrario, fueron los avatares históricos los que llevaron a ésta las reliquias. Lo que sí se puede precisar con certeza es que a finales del siglo XV los huesos de San Babiles recibían culto en una ermita situada a un cuarto de legua de Boadilla, cerca de la aldea de Vega Sagrilla. Como ya se ha dicho, las ordenanzas de la cofradía datan de 1478 y son una prueba palmaria del arraigo y vigencia de este culto. Así mismo, Fernando Colón en su obra geográfica de comienzos del siglo XVI incluye en el pasaje dedicado a Boadilla la existencia de "una iglesia en que está el cuerpo de San Babiles y la tierra de allí dice que quita las calenturas"<sup>54</sup>. Hacia 1575 la pujanza devocional del santuario está probada según el testimonio de los vecinos de la aldea, "hay una ermita señalada de Señor San Babiles, de gran devoción y de muchos milagros [...] y se dice que en la dicha ermita en una capilla de ella está sepultado el cuerpo del dicho santo"<sup>55</sup>.

### **3. LAS ERMITAS, LOS HOMBRES, LAS ALDEAS Y EL TERRITORIO**

Al detallar la red de ermitas que surcó la tierra madrileña y su arciprestazgo así como al establecer las tipologías fundacionales bajo las que se englobaron, han

ido aflorando de forma desordenada algunos de los temas que ahora me propongo abordar. Hemos visto la implantación sectorial de las ermitas y los santuarios en cada uno de los cuadrantes territoriales prefijados por la estructura sexmal y las correlaciones que presenta su reparto cuantitativo en cada uno de los sexmos con las formas que adopta el poblamiento; se ha señalado igualmente el elevado número de ermitas que aparecen como herencia de la infraestructura parroquial de ciertos despoblados, lo cual puede tener interesantes significados si lo conectamos con el papel ejercido por la parroquia en la fijación de ciertas nociones de territorialidad; y en los últimos epígrafes ha quedado reseñada la importancia que se atribuye al lugar de emplazamiento de ciertas ermitas nacidas bajo el impulso de la aparición de un ser celestial o el hallazgo de una imagen. Son tres aspectos diferentes de un mismo fenómeno que me inducen a abordar los siguientes temas: la lógica distributiva de las ermitas y los lugares de culto más significados (santuarios); y la contribución que estos lugares de culto ejercen en la semantización del territorio. Dicho en otras palabras el último aspecto, definiendo la conveniencia de tratar este tipo de edificaciones como un sistema de signos que, integrado mediante diversas fórmulas en un soporte territorial dado, con su presencia lo adjetivan o semantizan, según se prefiera. A esta red de señales estáticas (lugares sagrados) presentes en nuestro conjunto territorial dedicaré el primer apartado del epígrafe. Pero junto a todo esto tampoco debemos dejar caer en olvido que ermitas y sobre todo los santuarios, sobre todo, son lugares de encuentro de los hombres con la divinidad; de los hombres con los otros sujetos de su comunidad; de varias comunidades; y de individuos procedentes de otras comunidad. Y si son un lugar de encuentro también lo son de destino. Los beneficios espirituales y materiales que irradian o propician los titulares de las ermitas estimulan ciertos movimientos de índole ritual en el territorio protagonizados por los devotos. El radio local o comarcal de los movimientos, el sentido direccional de los mismos y su naturaleza individual o comunitaria serán otros tantos aspectos a tratar en el segundo apartado del epígrafe



que estoy presentando.

### **3.1. Las ermitas, una red de señales estáticas en el territorio aldeano**

El radio de influencia de nuestras ermitas, lo que W.A. Christian ha llamado territorio de gracia, se acomoda predominantemente al ámbito aldeano. Aun cuando las virtualidades del santo venerado en la ermita o santuario atraiga a devotos procedentes de otros lugares, lo normal es que las ermitas estén vinculadas a las aldeas en términos de pertenencia. A veces, este principio es cuestionado y varias comunidades se disputan un santuario situado en zonas liminares alimentando así seculares conflictos de pertenencia que no hacen otra cosa sino corroborar el argumento expuesto. De ellos se nutren muchas páginas de las historias locales aunque en nuestro caso no se ha localizado ningún ejemplo.

Admitida la vinculación ermita-aldea, queda fuera de dudas que esta última y su territorio circundante pasan a ser las unidades básicas de análisis sobre las que, en principio, hay que valorar las funcionalidades territoriales de las ermitas y enclaves sagrados afines. Adentrémonos, pues, en el tema.

Aun cuando es prácticamente imposible elaborar leyes de valor universal, sí que se observan unas ciertas secuencias distributivas de las ermitas según la naturaleza del titular, su especialización y según la etiología fundacional a la que obedezcan, aspecto con frecuencia relacionado con los anteriores. Ubicándonos en la aldea como epicentro espacial, con bastante probabilidad encontraríamos, en primer lugar, ermitas con unos rasgos definidos. Proximidad a la aldea, a sus casas y moradores es la cualidad locacional más acusada que presentan las ermitas del protector contra la peste, San Sebastián, y en menor medida las de Santa Bárbara

abogada predilecta contra rayos y tormentas. Se les hace de esta forma escudos protectores de la comunidad y sus bienes frente a peligros muy concretos y algo frecuentes ante los que ningún arma humana, por entonces, podía combatir<sup>56</sup>. Algunas de estas ermitas son votivas, lo que quiere decir que su construcción es fruto del compromiso adquirido mediante un voto. Otras veces, aun cuando el santo titular es el mismo, no media voto alguno si bien es cierto que el titular ha sido elegido por su particular especialización tal como sucedía con las ermitas votivas. Así pues, ermitas con titulares como San Sebastián, San Roque y en menor medida Santa Bárbara, se encuentran fuera del caserío aldeano pero en sus inmediaciones. Sintomáticamente cuando en las fuentes documentales se intenta hacer referencia a su ubicación de forma reiterada se dice que son "cercanas" al pueblo o que están "cerca del".

Esta noción de cercanía es aplicable también a los humilladeros y calvarios. A un tiro de ballesta, idéntica distancia que separaba la ermita de San Sebastián de Alcobendas, se encontraba el humilladero de Leganés de las casas de la aldea. También la proximidad con ciertos puntos del trazado de la red viaria, con las salidas y entradas de los pueblos, solían caracterizar los emplazamientos de estas edificaciones. El ejemplo más claro en este sentido sigue siendo el humilladero de Leganés ubicado junto al camino Real que conducía a Madrid. Y junto a este mismo camino, en dirección inversa, al otro lado de la aldea mirando hacia Toledo, encontramos el calvario. El criterio de cercanía es aplicable también a los humilladeros de Getafe y Vicálvaro<sup>57</sup>. Excepciones a la norma no faltaron, el humilladero de Griñón se adentraba en el espacio no habitado aunque las circunstancias en las que se construyó hacen de él un caso poco corriente.

En conclusión, las cercanías o inmediaciones de las aldeas son el terreno propicio para la implantación de una modalidad de ermitas con rasgos bien

definidos: entre ellas se encuentran aquellas cuyos patronos presentan un perfil funcional especializado y beneficia por entero a toda la comunidad -pestes, tormentas- a veces estas ermitas tienen un origen votivo; entrarían en este apartado igualmente las que resultan de la iniciativa fundacional de cofradías y concejos y tienen como titular santos o vírgenes devocionalmente generalizados en la comarca. Con el paso del tiempo, a medida que se expanden las construcciones, estos edificios podían ser engullidos por el caserío aldeano perdiéndose la separación espacial reinante en otras épocas. Algunas, como la de San Sebastián de Getafe, llegaron a asumir transitoriamente funciones parroquiales.

Como es evidente, no acaban aquí las secuencias de la distribución espacial de las ermitas. Hemos de tratar un segundo grupo constituido por ermitas y santuarios que se alejan del rumor cotidiano producido por las personas y animales de la aldea. Algunas ermitas se adentran en el espacio no habitado y al hacerlo nos dan cuenta de ciertas relaciones que los hombres mantuvieron con el espacio que los rodeaba y más específicamente con el territorio que daba soporte a sus actividades. Al referirse a estos lugares y edificaciones destinadas al culto y tratar de precisar su emplazamiento, la fórmula "cerca de" o en las "cercanías" de la aldea no parece ser válida y sistemáticamente los documentos que sobre ellas nos informan amplían las referencias espaciales con expresiones como en el "termino o dezmería" de la aldea, pueblo o villa. En este segundo grupo se insertan las ermitas que en su momento fueron iglesias de despoblados y las que fundacionalmente están asociadas a apariciones o hallazgos de imágenes. Merece la pena detenernos en unas y otras.

Por su nutrida representación y su relativo alejamiento de los centros poblados, las ermitas emplazadas sobre antiguos o nuevos despoblados obligan a plantear los posibles significados y papales que cumplen en el sistema de organización territorial en el que se ubican. Inicialmente y las implicaciones

denotadas así lo demuestran, cabe efectuar una doble diferenciación en el seno de este representativo grupo de centros culturales previamente individualizado: algunos aparecen con un denominador común, el despoblado, y su iglesia es el signo visible, es reconocido como el primitivo emplazamiento de la comunidad a la que la ermita se vincula; un segundo subgrupo queda definido por exclusión respecto al primero y lo conforman todas las demás ermitas relacionadas con despoblados que no participan de la característica anotada.

Para mejor comprender el valor que adquieren estos centros de culto dentro del territorio se han de tener presentes las pautas organizativas que lo definen. Pero, sobre todo, siempre inmersos en el peculiar marco espacial configurado por la relación comunidad de villa y tierra, hemos de circunscribirnos particularmente a las aldeas y a la noción de territorialidad que les fue inherente durante la Edad Media y el primer siglo de la Modernidad.

Sabemos que la fórmula organizativa por la que las aldeas quedaban subordinadas a la Villa y su concejo rector mermó la personalidad jurídica de aquellas. Las aldeas salpicaban un conjunto espacial que se erigía como el territorio o términos jurisdiccionales de la Villa. Sin embargo, no se puede ni debe anular el protagonismo aldeano en la estructuración interna del conjunto territorial acogido jurisdiccionalmente a la Villa. Sin ninguna pretensión de sentar cátedra sobre un tema que requiere ser analizado en toda su amplitud y complejidad, el contacto con las fuentes documentales de aquella época me lleva a afirmar que, mediante la superposición de diversas líneas de vinculación, las aldeas generaron suficientes lazos con ciertas porciones de espacio como para ver en ellos una preforma de lo que andando el tiempo serían los términos municipales. Para una mejor comprensión del trazado que siguen las aludidas líneas de vinculación y su eficacia, resulta de interés valorar cuáles son las instancias sociales e institucionales que interactúan en

el proceso. Veámoslas brevemente.

En primer término, ha de mencionarse la acción de la Iglesia. Trataba páginas atrás de la noción territorial de la parroquia que se plasmaba en un espacio jurisdiccional conocido como *dezmería*. Hice hincapié, así mismo, en el valor que adquiría esta circunscripción administrativa eclesiástica en la percepción y fijación del territorio aldeano. Con frecuencia veíamos cómo dentro del sistema organizativo de la Tierra el término decimal constituía prácticamente el único asidero referencial actualizado por los aldeanos cuando en el último cuarto del siglo XVI, a instancias de la Corona, se les inquiría sobre los términos de su aldea.

En segundo lugar, cabe hablar de la propia aldea como ente jurídico. A pesar de la escasa personalidad territorial que ésta tuvo y sin negar nunca la mayor eficacia demostrada por las estructuras eclesiásticas en el tema que me ocupa, no se ha de pasar por alto que ciertas porciones del terreno comunal, por derecho de uso o por cesión jurídica del concejo de la villa, estuvieron vinculadas a la aldea. Me estoy refiriendo a los ejidos, prados y dehesas. Mencionaré dos de los muchos ejemplos que cabrían ser aducidos, ambos relacionados con los despoblados de Pozuela y Carrascalejo. Ante Marcos Fernández se presentaron en 1422 quejas de la apropiación por parte de ciertos individuos de Torrejón de Velasco de la dehesa, prados y ejido de Pozuela<sup>58</sup>. Por su parte, el licenciado Guadalajara en octubre de 1427 dictó la siguiente sentencia, "fallo que lo devo adjudicar e adjudico e apropiar e apropio [...] a la dicha Madrid e su tierra e a los vecinos e moradores della, para que en tanto que estoviere despoblado el dicho lugar de Carrascalejo sea el exido de la dicha Carrascalejo prado e pasto común de los ganados de los vecinos e moradores de la dicha Madrid e su tierra; e después cuando quier que en algunt tiempo de aquí adelante fuere poblado el dicho logar de Carrascalejo, que sea exido de los vecinos e moradores que en el dicho lugar moraren"<sup>59</sup>.

A finales del siglo XV se documenta una sucesión encadenada de peticiones de dehesas que las aldeas dirigen al concejo de la Villa. Solicitaban dehesas nuevas o ampliar las que ya tenían siendo estas reservadas al uso exclusivo de los vecinos de las respectivas aldeas. Encontramos ejemplificado este fenómeno en las aldeas de Villanueva, San Sebastián de los Reyes, Leganés, Polvoranca, Fuencarral y Chamartín, entre otras<sup>60</sup>, en el que desigualmente se ven implicadas. Ante todo esto creo que no hay duda al afirmar que en la Baja Edad Media y siglos sucesivos estaban ya esbozados los rudimentarios perfiles de los límites del territorio aldeano.

Además del papel ejercido por la iglesia parroquial y el concejo aldeano en la generación de vínculos territoriales ha de considerarse igualmente el protagonismo que pudieran desempeñar los moradores y vecinos de estas aldeas. En primer lugar como propietarios o explotadores de tierras localizadas en el término o dezmería siendo este un tema apenas conocido que requiere ser investigado. En este grupo de vecinos propietarios cabría situar lo que la documentación municipal sobre apeos y pesquisas de términos llamó herederos de tal o cual aldea. Así mismo hay que hablar de los hombres explotadores, vecinos que trabajaban tierras que no eran de su propiedad. Tierras que podían estar localizadas tanto dentro de la dezmería de la aldea como en las de otros núcleos vecinales.

En último lugar se ha de referir la presencia en el mundo rural madrileño de agentes sociales exógenos vinculados, mediante la propiedad o usurpación de términos, a las tierras que rodean estas aldeas. Entre ellos se sitúan los señores residentes en la Villa y las instituciones religiosas, parroquias urbanas y, sobre todo, conventos y monasterios como el de Santo Domingo el Real o, en menor medida, el monasterio de la Visitación conocido como Santa Clara de Rejas<sup>61</sup>. Las pesquisas e informaciones de términos están plagadas de quejas que denuncian la indebida apropiación de terrenos comunales aunque no es ésta la única fórmula por la que los

propietarios de la Villa se hacen con tierras<sup>62</sup>. Sea por el procedimiento que fuere, lo cierto es que el territorio de Madrid aparece minado por la propiedad señorial<sup>63</sup>, particularmente estable en el caso de los monasterios y parroquias. Es evidente, en conclusión, que la presencia de estas fuerzas sociales distorsionan y atemperan el proceso de cristalización de los términos aldeanos.

Estos cuatro planos de protagonismo insertos en el contexto de la comunidad de villa y tierra muestran esquemáticamente la complejidad del panorama territorial que se cierne sobre las aldeas. Un panorama en el que hay luces y sombras, fuerzas actuantes y contrafuerzas desestructuradoras. Pero creo que no hay duda sobre la polarización territorial que generan las aldeas. Las nociones eclesiásticas se manifiestan con más fuerza que las civiles pero estas últimas existen aunque de forma un tanto desdibujada e imprecisa.

Admitido el lugar que ocupan las aldeas como agentes capaces de generar una polarización territorial bajo las diversas fórmulas comentadas más arriba no se puede negar que su desaparición ocasiona necesariamente un reajuste espacial a pequeña escala. La conversión de las iglesias parroquiales en ermitas ha de valorarse como una clave ratificadora de las estrategias que reordenadoras del espacio accionadas por las comunidades aldeanas vecinas que se implican en el proceso.

Cuando una aldea se despoblaba, las distintas esferas socioinstitucionales que interactuaban en su territorio circundante se veían afectadas de forma desigual. Los términos decimales, por ejemplo, gozaron de gran estabilidad perpetuándose, debido a intereses fiscales, mucho tiempo después de desaparecer la aldea. Pruebas irrefutables de esta continuidad las tenemos recogidas en el código de los diezmos de la catedral toledana y las vemos refrendadas en las voces de los informantes de las RRTT reiteradamente<sup>64</sup>. Las iglesias, edificios relacionales por excelencia de la

aldea, suelen ofrecer resistencia al paso del tiempo una vez eclipsada su población. Sin embargo no todas correrían igual suerte. Las más afortunadas pervivirían como ermitas pero otras muchas aun cuando se mantuvieron más tiempo que el resto de las casas de la aldea terminaron por sucumbir ante la ruina de sus estructuras. Dos ejemplos, en 1579 la iglesia de Overa se mencionada como "ermita descubierta"<sup>65</sup>. Por estos mismos años los vecinos de Ambroz nos hablan de la que fuera iglesia de la aldea de San Cristóbal como "ermita despoblada"<sup>66</sup>. Si como ya señalé, la aldea aparece durante todo el siglo XV como despoblado, es evidente que su edificio parroquial sobrevivió más tiempo. Su ruina es constatada en documentos de 1628 y en esta fecha "sólo quedan las tapias donde estuvo la ermita del santo"<sup>67</sup>.

También la presencia de instituciones religiosas regulares y de los señores de la Villa como propietarios de tierras se pudo mantener al margen de la aludida reestructuración. Otras veces, como queda dicho, estas fuerzas sociales actuaron apropiándose tierras de las aldeas despobladas sobre todo de los bienes comunales que luego pasaron a ser recatalogados de propios.

Distintas son las connotaciones que presentan las instancias aldeanas vecinas al despoblado, destacadas protagonistas en estos procesos de desestructuración y reajuste territorial a escala local. Una vez desaparecidos en la aldea o lugar despoblado los referentes humanos -avecindados- o institucionales -concejo aldeano- que activaban las distintas líneas de vinculación con el espacio, hacia él se proyectan otras nuevas procedentes de los núcleos aldeanos vecinos. En efecto, aunque no se excluye la apropiación de terrenos "sin dueño" inmediato por parte de los señores de Madrid o de otras villas y ciudades de la comarca, los términos despoblados pasaron, normalmente, a ser aprovechados por poblaciones aledañas<sup>68</sup>. El uso de los predios comunales o la explotación de las tierras abandonadas, a veces por los mismos propietarios que se han desplazado a un núcleo próximo y a menudo



pujante, son los mecanismos de vinculación que actúan sobre estas porciones de espacio. Del primer supuesto encontramos un buen ejemplo en Getafe. En 1576 este pueblo gozaba de las dehesas de Acedinos y Ayuden, la primera en comunidad con Fuenlabrada. Distaban de Getafe estas dos dehesas una media legua y por ellas sostenían un pleito con Pinto sobre su aprovechamiento. También se beneficiaban de los ejidos de Acedinos y Covanubles<sup>69</sup>. Esta vinculación derivada del aprovechamiento de bienes comunales se veía reforzada por la acción de los moradores de las aldeas. Así "la mayor parte de los vecinos" de Getafe labraban las tierras de los lugares despoblados antes citados además de las de Torre de Abén Crispín. De los huertos que formaban el heredamiento del despoblado de Butarque 1/3 pertenecían a vecinos de Leganés y el agua sobrante del riego de esos huertos, junto a Fadrique de Vargas Manrique, vecino de Madrid, era aprovechada por el concejo y vecinos del lugar para sus ganados y dehesas<sup>70</sup>. En otro pasaje de las RRTT se dice que el despoblado de Overa era anejo a este lugar de Leganés por despoblado y apostilla "se entienda para el dezmar los frutos e gozar de las yerbas"<sup>71</sup>.

En síntesis, estos tres aspectos, la consolidación de derechos de uso y aprovechamiento de terrenos comunales de las aldeas desaparecidas; la residencialidad en la aldea asimiladora de términos de los jornaleros o trabajadores que por arriendo o censo laboran las tierras cultas del despoblado; o el traslado de los herederos o propietarios de terrenos a la aldea que actúa en los dos casos anteriores, son fenómenos constatados que nos dan cuenta de algunos mecanismos por los que se rigen las nuevas vinculaciones aldea-territorio. En este marco general se sitúa la transformación cultural por la que la iglesia parroquial asume funciones de ermita. No todos los procesos de reajuste territorial pautados de la forma señalada a comienzos de este párrafo llevan asociada la adopción de la iglesia parroquial como ermita. Sin embargo, cuando esto se da se observa una estrecha relación entre

la apropiación de términos y la apropiación de la ermita reforzándose mutuamente una y otra estrategia de vinculación. La iglesia como edificio ratifica, consolida y simboliza estas relaciones.

De la misma forma que la desarticulación del poblamiento hace que perdieran pertinencia ciertos signos territoriales que tenían como referente a la aldea, con la despoblación la iglesia parroquial o aneja se veía desprovista de su sentido funcional. Sin embargo la confluencia de diversos factores propició la perdurabilidad del edificio parroquial y la readaptación, según los casos, del sentido funcional que había perdido.

Las claves de la perdurabilidad del edificio residen en la naturaleza de los materiales constructivos empleados, más resistentes que los del común de las casas de la aldea, y en la solidez de sus estructuras. Complementariamente las propias rentas asociadas a la iglesia y recaudadas en su dezmería propician unos recursos económicos mínimos que eran destinados a la reparación de la fábrica. En tercer lugar, no ha de desdeñarse un factor psicológico de respeto hacia el edificio sagrado que impide su inmediato desmantelamiento y el reaprovechamiento de sus materiales constructivos, cosa que sucedía con el resto de las edificaciones como nos refiere uno de los testigos del juez de términos Marcos Fernández, "llegaron [...] a la dicha aldea de Pozuela e que fallaron en ella dos carretas de mulas cargadas de piedra que levavan de los çimientos de las casas que fueran de los vezinos e moradores que fueron de la dicha aldea, que dixo que levavan e levaron para el dicho lugar de Torrejón de Velasco"<sup>72</sup>. No se excluía, sin embargo, que a medio o largo plazo la ruina y el abandono se ensañaran con los muros y tapias del edificio, pero a esas alturas la pila bautismal, los libros litúrgicos y demás ornamentos y atributos de la parroquia habían sido trasladados a otras iglesias en ejercicio activo. Recordemos en este sentido los ejemplos aducidos con anterioridad como la iglesia del

despoblado de San Cristóbal, la de Nuestra Señora de Mesones, Dos Casas o San Juan de Overa, todas ellas condenadas a la extinción física.

La readaptación funcional del edificio está a su vez propiciada por una serie de factores que surgen de la médula expresiva de la religiosidad de las comunidades rurales. La continuidad a medio plazo del edificio, auténtico símbolo sagrado instalado en un lugar ahora despoblado, encaja con la expresividad ritual de las comunidades que buscan para sus encuentros con la divinidad lugares adentrados en el territorio y alejados de los núcleos poblados. Este principio de la separación y el aislamiento favorece expresiones de religiosidad tales como los rituales procesionales a los cuales estuvo fuertemente asociada la idea de la penitencia purgativa que prepara a los hombres para su encuentro con la divinidad. El visitador eclesiástico que recorre el arciprestazgo de Madrid en el año 1427 nos dejó un precioso testimonio de los avatares por los que pasaba la iglesia de un despoblado y de las expectativas funcionales que sobre ella se vertían, dice así, "esta iglesia está sola sin parroquianos y por cuanto los pastores y boyerizos que ende andan en este término con fortunas métense en la iglesia a hacer sus fuegos y juegos y usan en ella no como iglesia más peor que taberna. Y visitada por el dicho Martín Sánchez por evitar lo malo en el templo de Dios mandó tapiar de todo punto la una puerta y de la otra parte mandó adobar la otra puerta y ponerle buena cerradura y que la tuviese un hombre bueno de Torrejón de Velasco para cuando quisiesen allá ir en procesión o en otras devociones que cerrase y abriese por buen recaudo"<sup>73</sup>. Por otra parte, ya quedado expresado arriba, estos edificios vistos como ermitas posibilitan la generación y reforzamiento de renovadas vinculaciones de los hombres con el espacio.

Una vez señalados estos aspectos propiciatorios, se hace difícil precisar por qué hubo iglesias que pervivieron como ermitas y otras que no alcanzaron este

estadio de perpetuación. Sea como fuere no hay que pensar en causas inherentes a los propios edificios, la lógica de la selección se resguarda en las aldeas supérstites que adoptan o desestiman el uso de estos edificios. Para una mejor comprensión de este proceso de recuperación de lugares sagrados destinados al culto comunitario propongo una fórmula de enjuiciamiento que contemple de manera indisociada el binomio aldeas-ermitas potenciales y trate de precisar las líneas de vinculación, concepto clave en este asunto, por las que las primeras se ponen en relación con las segundas. Desde esta óptica, en el muestreo recogido se tipifica una triple casuística de correlaciones:

1. No es extraño encontrar unas líneas de vinculación heredadas de la organización parroquial. Me estoy refiriendo a la relación parroquia-anejos la cual implícitamente contiene la idea de preeminencia y subordinación. Esta circunstancia se materializa en las ermitas de Somosaguas, Meaques, Fuentidueña, San Antón (Domingo) de la Ribota, Santiago el Verde y La Magdalena, así como en la de la Torre del Campo. Todas ellas en su día fueron iglesias anejas y dependientes de las parroquiales de Húmera, Alcobendas, Alcorcón, Villaverde y Vallecas, respectivamente. Entre estas últimas y las primeras, máxime cuando estas son abandonadas, se genera una relación parangonable a la que impera entre una villa y sus aldeas, la cual justifica plenamente el hecho de que una aldea use como ermita el edificio parroquial que otrora fuera su anejo. Pero no sólo se justifica este uso, las disposiciones dadas por el visitador eclesiástico de entrega y custodia la llave de la iglesia de Pozuela los vecinos de Torrejón de Velasco para hipotéticos usos procesionales y de devoción, nos confirman que este reaprovechamiento era entendido como hecho natural y previsible.

2. Existieron otras interesantes formas de vinculación heredadas que afectan no sólo al templo parroquial sino al solar y territorio de la aldea despoblada. Los ejemplos

más claros los tenemos en las ermitas de Alarnes y Villanueva. Uno y otro despoblados perviven en la memoria de las gentes de Getafe y Villanueva de Fuente el Fresno, respectivamente, como el primitivo solar ocupado por una y otra comunidad. Merece la pena detenemos a oír las palabras de aquellos hombres por el sentido y justificación que dan a estas ermitas y las circunstancias que los unen a los despoblados en que se ubicaban. "El pueblo [dicen en 1576 los de Getafe] es nuevo que tenemos entendido según hemos oído decir a hombres antiguos que habrá como docientos y cincuenta años que se mudó donde estaba la población adonde esta agora, que fue el dicho Alarnes"<sup>74</sup>. Más tarde, cuando llega el turno de enumerar las ermitas dicen, "hay otra ermita a vocación de señor San Marcos algo más desviada del pueblo que las dichas que está a donde dicen Alarnes"<sup>75</sup>.

En esta misma línea y si cabe más expresivos y contundentes son los reiterados testimonios que los de Villanueva de Fuente el Fresno nos ofrecen de la aldea despoblada y su iglesia. Nos hablan de su aldea la cual "antes se llamaba Villanueva de el Burrillo estando fundado junto al río Xarama, como una octava parte de legua de do agora está fundado [...] y por estar tan junto al río y a un arroyo que se llama Binuesa e era muy enfermo así para los mayores como los niños que les daba una enfermedad que se morían". Así las cosas, el rey Fernando el Católico otorgó licencia a la petición de Ruy Gómez cura de la aldea para "le pasar a donde agora está que es un alto donde estaría sano"<sup>76</sup>. Lo verdaderamente interesante para el propósito de esta exposición es la manera de entreverarse el recuerdo de este primer emplazamiento con la iglesia de la aldea que pasa a ser ermita. Hasta tal punto se identifica el edificio con la aldea abandonada que en dos ocasiones ésta es mencionada no con su nombre, como sería de esperar, sino con el de Santo Domingo, título de la parroquial, "fue primero fundado este sitio en Santo Domingo" o " cuando se pasó el pueblo desde Santo Domingo"<sup>77</sup>. En la ermita queda focalizado un recuerdo "y quedó memoria allí del dicho lugar una iglesia de

el señor Santo Domingo que es la parroquial que había", asumido por toda la comunidad y sostenido mediante el compromiso de un voto "se guarda el señor Santo Domingo por ser la primera fundación del dicho lugar".

Estos dos casos ejemplifican sin ambages el nexo de unión que sendas comunidades mantienen con sus orígenes a través de estas ermitas. El reaprovechamiento de los antiguos edificios con la renovación de sus funciones religiosas nos muestra una clave, la de la voluntariedad con la que la comunidad asume y perpetúa activamente el vínculo con su historia y con sus orígenes.

Ambas ermitas, a la vista de todo lo dicho, reúnen suficientes rasgos distintivos como para ver en ellas ejemplificados lo que M. Bajtin ha dado en llamar cronotopos, "puntos en la geografía de una comunidad en la que tiempo y espacio se interseccionan y funden, donde el tiempo se hace carne y llega a ser visible para la contemplación humana, de tal manera que el espacio se carga y responde a los movimientos del tiempo y de la historia y al carácter duradero de las gentes [...] Los cronotopos, (continúa el autor) son como monumentos a la comunidad misma, como símbolos de ella, como fuerzas que operan para formar a los miembros de una comunidad las imágenes de ellos mismos"<sup>78</sup>. En nuestro caso, las ermitas condensan todo el significado del lugar con cualidades de cronotopo, se convierten en símbolos parlantes.

Ya para terminar este punto, he de insistir en un aspecto que en modo alguno debe quedar obliterado. Los miembros de estas dos comunidades estrechan sus lazos de unión con el lugar y el edificio en cuestión en la medida que asimilan los términos de la aldea desarticulada. Las fuentes documentales nos confirman este extremo sin ningún género de dudas, "que mandaban e mandaron que pues el dicho sitio de Fuentelfrexno es lugar tan cercano a la dicha Villanueva e en término de

Villanueva y es todo un conçejo e una dehesa e un exido e una campana e una pechera e una alcavala que de aquí adelante se llamen el dicho lugar Fuentelfrexno, Villanueva de Fuentelfrexno porque sea avido e tenido por el dicho conçejo de Villanueva como era antes, e se les guarde todo lo que se les guardava ni más ni menos, que biviendo en la dicha Villanueva [...]”<sup>79</sup>. También con Alarnes se cumplen estos supuestos aunque su más temprana despoblación envuelve en una nebulosa las referencias documentales.

He dejado para el final la alusión a la ermita de Canillejas situada en Carrascalejo. La proximidad del despoblado a esta aldea, puesto que se localiza en la misma dezmería, sugiere un traslado de ubicación de la comunidad aunque este extremo no aparece reconocido en las respuestas de la aldea a las RRTT. Todo cuanto dicen de ella es lo siguiente, “en el lugar de Canillejas está una ermita que se llama del Carrascal, en su dezmería a media legua del pueblo y que es cabeza de la iglesia de este dicho lugar y como a tal la repara la fábrica de la iglesia de Canillejas y han oído decir que es despoblado [...] y que tiene un exido común”<sup>80</sup>.

3. Cabe, en tercer lugar, individualizar un tercer grupo de ermitas hijas de despoblados que aparecen vinculadas a unas aldeas muy específicas en virtud de este criterio, el haber recepcionado travases de población procedente de los núcleos periclitados. Se trata en estos casos de un tipo de vinculación de naturaleza adquirida, por un lado, y heredada desde la perspectiva de los pobladores trasladados, por otro. Se acogen a esta modalidad las ermitas ubicadas en los despoblados de Butarque perteneciente a Leganés y Fregacedos vinculado a Fuenlabrada.

Aunque el rasgo que acabo de señalar ha de ser entendido como el principal mecanismo de vinculación que caracteriza a estos lugares, lo cierto es que en las

ermitas de Fregacedos y Butarque parecen confluír factores afines a los representados en los dos grupos anteriores. Así, entre Fuenlabrada y Fregacedos existe una forma de vinculación heredada de la red parroquial por cuanto a finales del siglo XVI la iglesia del despoblado estaba anejada a la parroquia de Fuenlabrada. Pero aún hay más, al decir de los informadores de las RRTT, "los fundadores del pueblo (Fuenlabrada) fueron de dos pueblos que se despoblaron que están cerca de ese lugar que se dicen Loranca y Fregacedos"<sup>81</sup>. Ciertamente esta última aldea queda documentada más tempranamente que la de Fuenlabrada<sup>82</sup>, pero ambas coexisten durante el siglo XV, si bien es cierto que Fregacedos lo hace con un pulso demográfico débil<sup>83</sup>. ¿Existe alguna diferencia entre este supuesto y los de Alarnes y Villanueva? Creo que sí, el ejemplo que nos ocupa no se concibe como primera población de Fuenlabrada, los hechos son distintos, algunas gentes de Fregacedos salen para fundar la segunda aldea; con posterioridad ésta recepcionaría parte de los moradores de aquélla una vez consumada su despoblación. No obstante, las connotaciones del proceso, aun cuando difieren de las registradas en Alarnes y Villanueva, sugieren esta pregunta ¿irrumpe Fregacedos y su ermita desde la perspectiva de Fuenlabrada en lo que se denomina cronotopos? Para los vecinos emigrados sí que pudo el lugar y su ermita asumir este significado. También pudo ser así para los vecinos de la próspera Fuenlabrada en tanto que sus fundadores, sea verdadero o falso pues ellos así lo creían, procedían del despoblado. Pero, por otro lado, no hemos de olvidar que Fuenlabrada se beneficia de la afluencia de pobladores venidos de aldeas como Albas y Acedinos que también son abandonadas. Para estos nuevos moradores y su descendencia resulta más difícil una identificación de sus orígenes con el lugar de la ermita.

Un interrogante más queda entreabierto al analizar el por qué de esta ermita, ¿qué razón impulsa el proceso selectivo por cual la iglesia de Fregacedos pasa a enriquecer la nómina de ermitas rurales madrileñas y no sucede así con la de Albas



y Acedinos? ¿Acaso el contingente humano que se traslada desde ambos lugares a Fuenlabrada fue más reducido y por tanto fueron también más débiles los lazos de unión generados con estos otros lugares? ¿Pudo influir favorablemente en la de Fregacedos que de allí procedieran los primeros fundadores de Fuenlabrada? Una y otra posibilidad entran en el ámbito de lo posible desde mi punto de vista. Pero a todo esto se une una razón más circunstancial. En la revalorización de esta iglesia pesa de modo decisivo la presencia de un ermitaño que había llevado a la ermita "ciertas reliquias de santos aprobadas por el prelado"<sup>84</sup>. Sabemos que la presencia de estos individuos de perfiles ascéticos impulsó o reactivó, según los casos, muchos santuarios comarcales. El respeto suscitado por esta forma de vida religiosa redundó, a menudo, en el propio sujeto que la practicaba y en la imagen objeto de su veneración, uno y otra solían atraer la devoción de los individuos<sup>85</sup>. Volviendo al caso que me ocupa, se hace difícil precisar si el ermitaño "funda" la orientación ermitaña de la iglesia o si ésta venía siendo desde fechas anteriores escenario de las prácticas piadosas de los vecinos de Fuenlabrada. No olvidemos que el ermitaño en cuestión es contemporáneo a los informantes de las RRTT y que esta iglesia ya aparece como despoblado en el libro de los diezmos de la sede toledana de finales del siglo XV.

Merece la pena también detenernos en el por qué de la ermita de Butaraque o Butarque. Los vecinos de Leganés admiten la existencia de dos despoblados en sus inmediaciones a media legua, Butaraque y Overa, de los cuales, según "noticia de los pasados", salieron los fundadores de su aldea<sup>86</sup>. Aquí tenemos un primer motivo del apego al lugar y su templo. Se suma a este hecho que el concejo y vecinos de Leganés tengan intereses en el heredamiento de huertos que llevaba el mismo nombre del despoblado y el arroyo que lo alimentaba. Estas aguas, además, cuando cesaba el tiempo de riego de las citadas huertas eran empleadas para los ganados y dehesas de los vecinos y concejo de Leganés. No hay duda de que nos

encontramos ante un ejemplo típico de anexión de términos, los de Butarque, protagonizado por una próspera aldea, la más populosa del sexmo de Aravaca y una de las principales de toda la Tierra de Madrid. En ningún momento Butarque fue anejo de Leganés; cuando los informantes de las RRTT indican que esta iglesia despoblada y la de San Juan de Overa son anejos de Leganés añaden, "son anexos a este lugar por despoblados, se entienda para el dezmar los frutos e gozar de las yerbas, pero el curado es de por sí como esta dicho"<sup>87</sup>. Y ciertamente fue así. Butarque con Overa constituyeron por sí un beneficio curado. Del párrafo citado interesa retener la expresión "gozar de las yerbas" porque demuestra la expansión de Leganés sobre los terrenos del despoblado. Esto unido, al aprovechamiento de los huertos por parte de los vecinos de Leganés -este no es un criterio determinante pues en el último cuarto del siglo XVI dos tercios de los mismos eran del mayorazgo de un señor de la Villa, y del resto se aprovechaban vecinos de esta aldea y de otras partes- y al disfrute de las aguas del arroyo que lamía los cimientos de la iglesia, nos muestra definitivamente los intereses implícitos en la vinculación de Leganés con la iglesia de Butarque.

Se nos plantea este caso el mismo interrogante suscitado en Fuenlabrada, ¿por qué existió un interés en mantener esta iglesia como ermita bajo la advocación de Nuestra Señora de Butarque y por qué la de San Juan de Overa, ya mencionada en las RRTT como "ermita despoblada", no recibió el mismo tratamiento? Recordemos que tanto de una como de otra aldea se creía que habían salido los primeros vecinos fundadores de Leganés. Entre las razones desencadenantes de la vinculación no parece tener demasiado peso esta referencia a los orígenes de la aldea. ¿Qué pudo incidir en la inclinación de la balanza? Creo que los indicios enumerados a propósito de Butarque son los que marcan la orientación, máxime cuando ninguno de ellos se presenta paralelamente en Overa. La vinculación con la iglesia no hace otra cosa que refrendar la vinculación con un lugar de fuerte

significado económico por la dedicación de sus tierras, la horticultura, y la presencia de un elementopreciado, el agua. Son muy numerosas a lo largo de toda la geografía hispana las ermitas y santuarios situados en el corazón o en las inmediaciones de áreas de cultivos irrigados. Curiosamente, esta circunstancia se da también en la ermita de Fregacedos, titulada de San Marcos, en cuyos alrededores se encontraba una fuente con la que se daba riego a unas huertas<sup>88</sup>. Simultáneamente cabe pensar en criterios selectivos de índole psicorreligiosa que escapan a nuestra objetivación.

Como fácilmente se desprende de lo expuesto a lo largo de estos tres puntos en los que he tratado de tipificar los rasgos más elementales por los que se desencadenan las vinculaciones entre la aldeas y las iglesias de despoblados, los modelos puros, de perfiles definidos e individualizados son difíciles de constatar. Ermitas encuadradas en un grupo concreto participan de las características de una o de las dos modalidades alternativas que he descrito, lo cual viene a reflejar la complejidad de las realidades históricas. Así, por poner un ejemplo, de los despoblados cuyas iglesias han quedado englobadas en el primero de estos tres supuestos, es muy posible que salieran gentes con destino a los núcleos que con posterioridad utilizaron estas iglesias como ermitas. Todo ello sería una consecuencia más de los reajustes que sufre el territorio en aras de la concentración del poblamiento. Este parece ser el caso de Villaverde y sus aldeas aledañas despobladas de las que sobrevivieron las ermitas de Santiago el Verde y La Magdalena. Pero, para mayor complicación, la tradición historiográfica local atribuye a Santiago el Verde el origen del pueblo de Villaverde. El traslado de la población estaría motivado igualmente por la insalubridad que propiciaban la vega del Manzanares en la cual se ubicaba el primitivo núcleo<sup>89</sup>. De ser así, esta ermita participaría de los rasgos característicos del segundo grupo contemplado, es decir tendría características de cronotopo.

La asimilación de términos y disfrute o explotación de las tierras asociadas al despoblado, parece ser una secuencia común que recorre muchas de estas vinculaciones prescindiendo del grupo al que se acojan. Basta con acercarnos a Vallecas y su ermita de La Torre para comprobarlo. Sin duda, la jurisdicción eclesiástica que ejercía la primera sobre la segunda determinó esta vinculación. Pero simultáneamente se dio la circunstancia del aprovechamiento de los términos de La Torre por parte de los vallecanos<sup>90</sup>. La suerte corrida por la iglesia-ermita del despoblado de San Cristóbal, aunque difícil de interpretar, bien pudiera indirectamente con afirmar la importancia que adquiere el factor de la vinculación territorial como soporte de la relación aldea-ermita de despoblado. Como primer dato a tener en cuenta en este supuesto figura la presencia del madrileño convento de monjas de Santo Domingo el Real como el principal y casi absoluto propietario de las tierras de esta dezmería. La fuerza de este propietario no se vio afectada por la despoblación del lugar. Eclesiásticamente, San Cristóbal dependía, en calidad de anejo, de la parroquia de Rejas. La iglesia del despoblado, como ya he tenido ocasión de mencionar, se mantuvo en pie a lo largo del siglo XVI, teniendo constancia de su ruina en el primer cuarto de la centuria siguiente. ¿Por quién fue utilizada? Las Relaciones de Rejas desvelan una clara desconexión con el edificio y el lugar. No sólo omiten citarla en la nómina de sus ermitas, dicho sea de paso que no declaran ninguna, sino que la opinión que de ella tienen se reduce a "haber oído decir" que era aneja de la de Rejas. Las únicas que la citan son las Relaciones de Ambroz, "a un cuarto de legua del lugar hay una ermita despoblada que dicen San Cristóbal". Pero lo hacen no en la respuesta dedicada a las ermitas sino en la de los despoblados. No está pues muy clara la vinculación Ambroz-ermita de San Cristóbal. Ante estos hechos se sugiere la posibilidad, no demostrable plenamente por cuanto pudieron influir otros factores, de que la merma de las posibilidades expansivas que ofrecía el territorio de Ambroz adscrito a la propiedad conventual de Santo Domingo acarrease el desinterés o al menos no propiciase la vinculación

con su iglesia. No obstante, excepciones no falta a esta regla ya que parece que no fue del todo infrecuente que en las acciones de reparto de la herencia de los despoblados la iglesia y su santo formasen un lote completo desprovisto de tierras<sup>91</sup>.

Queda demostrada la complejidad del tema y consecuentemente las dificultades que entraña aventurar respuestas contundentes a los interrogantes que plantea. Cosa difícil es mensurar y reducir a reglas las pulsiones espirituales de aquellos hombres, máxime cuando los testimonios nos son negados por las fuentes. Con todo, creo posible otorgar verosimilitud a las correlaciones que acabo de proponer y legitimidad al marco de análisis en el que las he inscrito. Las ermitas nos hablan de una densa trama de significados en los que los estímulos religiosos se combinan con respuestas de otro cariz funcional. Las ermitas expresan, por un lado, las vinculaciones de la comunidad con el territorio y por otro es un instrumento de señalización del espacio aldeano; Pueden reflejar a la vez las vinculaciones con la historia, el origen de las comunidades visto bajo el prisma del espacio ocupado en otros tiempos, y los desplazamientos que la comunidad ha experimentado con posterioridad. En todos estos casos la iglesia sobrevive alentada por la devoción legitimando y simbolizando los valores depositados sobre el lugar.

La red de ermitas que se proyecta en el contexto territorial analizado escapa a la lógica de ordenación espacial que dicta la Villa. En modo alguno se subordina a los dictados de aquélla sino que guarda correspondencia con las referencias aldeanas colaborando, de forma oficiosa ya que la tierra de Madrid era toda una, a definir las nociones de territorialidad que sobre las aldeas y sus instituciones (parroquia y concejo) se fueron fraguando.

### 3.2. Las ermitas como catalizadores de la movilidad ritual en el territorio

Las ermitas fueron lugares de encuentro e intercambio de prestaciones entre los hombres y sus abogados celestes. Tal funcionalidad hizo de estos edificios puntos de destino a los que confluían con ritmos estacionales, litúrgicos o aleatoriamente cotidianos, según cada caso, individuos, fratrias laico-religiosas o comunidades aldeanas en bloque. En este sentido la movilidad ritual desencadenada por los hombres en el territorio se manifiesta como una cuestión, en parte complementaria al anterior apartado, merecedora una mirada detenida del historiador. Tratando pues de desentrañar las pautas que rigen estos desplazamientos devocionales, he optado por un método de encuesta en que contemplo las siguientes variables: radio del desplazamiento dentro de las distintas unidades territoriales implicadas; niveles de participación social en los desplazamientos rituales y objetivos perseguidos con ellos. Interesa conocer el radio que abarcaban y el ámbito -aldeano, supraaldeano, sexmal, arciprestal- al que remiten los desplazamientos, pues el que sean de una u otra naturaleza es un indicativo de las nociones de territorialidad que rigen las experiencias de estos hombres ya no sólo en el sentido de pertenencia o vinculación con el espacio sino en un sentido relacional con el mismo, máxime cuando estos desplazamientos trascienden las áreas liminares aldeanas. El alcance que adquieren estos movimientos rituales está mediatizado por los niveles de participación social que en ellos se dan, lo cual, a su vez, parece guardar relación con expectativas funcionales que se proyectan sobre el santo o virgen invocado.

Para resolver las cuestiones expuestas voy a seguir dos fases expositivas en las que trataré de engarzar convenientemente las variables interactuantes. Ambas vienen marcadas por el radio de los desplazamientos, siempre bajo el referente de la aldea como célula organizativa básica. Así Veremos en primer lugar, los

movimientos rituales que parten de la aldea y se dirigen a algún punto sagrado de su territorio; y pasaré después a comentar los movimientos protagonizados por individuos o colectivos con representatividad comunitaria aldeana que sí franquean el territorio asociado funcionalmente a sus núcleos de población.

Junto a los lugares de culto resultantes de la despoblación figuran, no hemos de olvidarnos, aquellos otros cuya fuente de legitimación brota de las leyendas de apariciones o hallazgos de imágenes. En todos estos casos el intercesor de turno, con frecuencia la Virgen María, hace llegar a los hombres un mensaje referente al lugar que ha elegido para ser venerada. *En la intervención de elementos de naturaleza sobrenatural y su debida interpretación como mensajes emanados de los propios intercesores celestes, radica la fuerza sacralizadora que indisociablemente ata estos cultos a un lugar específico. Las ermitas surgidas de esta fenomenología se erigen como auténticos centros de peregrinación local, lo taumatúrgico y extraordinario se suele instalar en ellos con carta de residencia. Son, en suma, estos lugares con sus edificaciones e imágenes los que más genuinamente se inscriben en lo que se denomina santuarios.*

### 3.2.1. La aldea como epicentro social y geográfico de la circulación devocional

Una costumbre secular, pues secular era también la vulnerabilidad humana, hacía que los individuos de las aldeas se concentraran bajo la forma organizada de un desfile procesional en ciertas fechas del año para dirigirse a las ermitas en las que moraban las imágenes de ciertos intercesores. Según la fecha de celebración de estos actos y el fin perseguido con ellos, la marcha ritual tenía un unívoco punto de destino. *Si nos preguntamos en qué ámbito de referencia territorial se inscriben estos desplazamientos, con las matizaciones que después expondré, hay que decir que es el aldeano. No en vano todo el desarrollo analítico de la vinculación aldea-ermita,*

cuyos mecanismos he tratado de exponer anteriormente, encuentra en esta cuestión una notable incidencia. Para comprobarlo comencemos viendo las principales ocasiones en las que una comunidad se movilizaba para contactar con los intercesores del santoral representados en alguna ermita. Me centraré en los rituales de ejecución anual que tenían un respaldo colectivo. Capítulo aparte lo forman aquellos ritos de carácter excepcional motivados por catástrofes naturales o brotes epidémicos.

No hace falta un gran esfuerzo de abstracción para ver que estas comunidades aldeanas, lo mismo que tantas otras poblaciones del contexto castellano en época de normalidad se movilizaban en ocasiones como estas: 1. La festividad de algún santo especializado al que en momentos más o menos lejanos habían hecho el destinatario de un voto. Mediante esta fórmula contractual, a cambio de protección se solían comprometer a erigirle un lugar de culto, a organizar una procesión hacia su ermita y a celebrar los oficios pertinentes durante su festividad o víspera. El objetivo era perpetuar la protección. 2. Allí donde prosperaron las cofradías devocionales laicas la fecha conmemorativa de su patrono titular era la ocasión propicia para los desplazamientos procesionales de turno, cuando la hermandad tenía ermita los cofrades se dirigían hacia ella. Ocasionalmente estas hermandades pudieron sostener algún voto, en particular aquellas cuyos titulares eran probados especialistas contra algún mal. Pero no siempre fue así, siendo la devoción, junto con otras inquietudes de representación social, las causantes del encuentro. 3. Finalmente se reiteran una serie de rituales escalonados a lo largo de la estación primaveral durante los cuales también se va en busca de ciertas imágenes mediadoras que avatares de muy diverso signo dieron en colocar en alguna ermita. Los días más señalados eran Nuestro Señora de marzo, el día de San Marcos o letanías mayores (25 de abril), alguno de los tres días de las letanías menores o el 3 de mayo festividad de la Santa Cruz. Durante estas efemérides de forma



generalizada en toda la Península tenían lugar rituales con los que se buscaba propiciar el buen desenlace de las cosechas.

¿Dónde se ubicaban las ermitas recepcionarias de estos rituales que exigían un desplazamiento? ¿A qué aldeas estaban vinculadas? Todas estas expresiones de la religiosidad aldeana suelen, en una alta proporción, acoplarse a la secuencia distributiva de ermitas que veíamos proyectarse sobre el espacio aldeano. La propia aldea y el trazado de sus calles fue el escenario de manifestaciones procesionales de encuadre litúrgico, siendo el Corpus Christi una de ellas. Pero tratándose de festividades dedicadas a un santo de poderes especializados lo más normal es que la propia aldea dispusiera en sus inmediaciones de una ermita a él dedicada. Se trata de aquellas casas de culto que se disponían en las cercanías del pequeño núcleo habitado y por lo tanto, estos desplazamientos cubrían un radio de corto alcance. El conjunto social representado en estas procesiones o en los actos litúrgicos de la conmemoración coincide con la comunidad aldeana en pleno aunque, en caso de existir, la cofradía del santo titular y sus miembros cumplía un papel más activo. Los compromisos de intercambio de favores entablados entre la comunidad/cofradía con el santo, frecuentemente habían quedado sellados con un voto. Inequívocamente, todos los rituales encaminados a atraer los favores de un intercesor especializado como es San Sebastián, el más solicitado contra la peste en toda la Tierra de Madrid desde finales del siglo XV y durante el siglo XVI, se resuelven dentro del espacio y de la infraestructura aldeanas. Como prueba baste la constatación de que muchas aldeas en las que existía una única ermita, ésta estaba dedicada a uno de estos mediadores generalizados como el antes citado. Cuando el promedio de ermitas en una de estas pequeñas poblaciones era igual o inferior a dos, una de ellas invariablemente tenía como titular a San Sebastián. Incluso cuando la aldea carecía de esas ermitas, la iglesia parroquial o bien adoptaba como titular a San Sebastián, tal es el caso, por ejemplo, de Velilla o San Sebastián de los Reyes, o bien le

dedicaban algún altar secundario<sup>92</sup>.

Estos desplazamientos, tanto los más ritualizados -procesiones- como los que no lo eran tanto -simplemente la comunidad se desplaza desordenadamente a la ermita para celebrar vísperas u otros oficios divinos- parecen tener un sentido lineal en su trayectoria. Partiendo de la parroquial u otro punto del trazado aldeano se dirigen hacia la ermita. Ningún testimonio nos habla de desplazamientos circulares constatados en otras épocas y lugares con los cuales se delimitaba el espacio que se quería situar bajo la protección del santo. Bien es cierto que esta última modalidad de desplazamiento ritual parece ser activada en momentos en los que una crisis, bien una epidemia u otro mal azotaba de lleno<sup>93</sup>.

También las ermitas dependientes de cofradías solían quedar instaladas en las inmediaciones de la aldea. Entran aquí aquellas ermitas y humilladeros de la Vera Cruz que veíamos en Getafe, Leganés y en alguna que otra aldea, o la ermita de la Concepción de Getafe construida a instancias de la cofradía que lleva su nombre en el último tercio del siglo XVI. En este caso, el recinto era visitado durante la festividad de la Virgen titular e incluso durante el año las gentes hacían encargos de misas<sup>94</sup>. La mera devoción, entendida en su sentido genérico, alentaba estos desplazamientos y no la expectativa de obtener unos beneficios de orden material tan específicos como podían ser la inmunidad frente a pestes u otros brotes epidémicos. La conmemoración de la pasión de Cristo venía a ser la manifestación devocional más destacada en las aldeas citadas. Ello daba lugar a desfiles procesionales en época de Semana Santa que integraban en su circuito no sólo las ermitas o humilladeros de la Vera Cruz o Quinta Angustia sino también los calvarios.

Las procesiones y demás desplazamientos piadosos ejecutados por las

comunidades durante el ciclo estacional de la primavera, en cambio, parecen por definición buscar ermitas alejadas de las aldeas y por ende se adentradas en el espacio no habitado. Esta predilección mantiene una sutil conexión con la protección de las cosechas y la propiación de un buen año agrícola. Aun cuando las RRTT nos brindan ejemplos de colectivos aldeanos que franquean su territorio para acceder a ciertas ermitas vinculadas a otros núcleos de población, lo cierto es que, siempre que la infraestructura eremítica aldeana lo permitiera, los rituales arriba señalados se satisfacen en enclaves sagrados asociados a la propia aldea. Así sucede en las aldeas que disponían de dos o más ermitas y en aquellas otras que aun teniendo sólo una, ésta se ubicaba un paraje de especial relevancia sacral como veremos a continuación. Esta tendencia ampliamente constatada obedece a una lógica en cierto modo previsible si tenemos en cuenta todas las claves de vinculación que una aldea genera y proyecta sobre las ermitas, tanto sobre las herederas de la despoblación como sobre aquellas otras que con rango de santuario fueron levantadas tras el hallazgo de una imagen o la aparición de la Virgen o algún otro santo. El propio ritual desarrollado expresa y ratifica la vinculación que la aldea mantiene con esos lugares de culto. Se ha de tener presente que las prácticas devocionales a las que me estoy refiriendo suelen tener unas bases de implicación social comunitarias, raramente se concitaban en ellas dos aldeas. Veamos algunos ejemplos representativos.

En la ermita de San Marcos de Getafe, aquella que se levantaba en Alarnes, la que fuera "primera fundación del pueblo", llegaba todos los años el 25 de abril una procesión formada por vecinos de la más populosa aldea de la Tierra de Madrid y allí se oficiaban una misa y vísperas. Queda fuera de dudas el significado que alcanza la ejecución del rito en esta fecha y lugar. Ni el humilladero, la ermita de la Concepción, la de San Sebastián, Santa Quiteria o alguna de las otras que tenía la aldea, fueron elegidas para festejar esta ocasión. Todas ellas sintomáticamente se ubicaban no lejos de las casas de la aldea. Además la orientación funcional

especializada atribuida a algunos de sus titulares o el sentido meramente devocional que sustentaba a otros no parecen encajar con el significado que el título y la ubicación de la ermita de Alarnes confieren a las expresiones religiosas que allí se escenifican. Expresiones que se componen en todos los casos de los mismos elementos: procesiones, vísperas y misas.

Villanueva de Fuente el Fresno que también tenía una ermita y voto dedicados a los santos Sebastián y Roque guardaba la fiesta de la Cruz, "que es a postrero día de mayo", por voto; la ermita elegida para celebrar la procesión no era otra que la de Santo Domingo, la que había sido parroquia de Villanueva, el despoblado del que procedía la comunidad aldeana<sup>95</sup>.

Siguiendo el testimonio de Montero de la Cruz, desde el siglo XV los de Villaverde celebraban todos los años una función religiosa el primero de mayo bajando desde el pueblo en procesión por el camino llamado Vereda de los Rosales hasta la pradera de la ermita donde el concejo local repartía una caridad de pan, vino y queso<sup>96</sup>. También los habitantes dispersos en el término de Villaverde visitaban la ermita el primer día de mayo<sup>97</sup>. Recordemos que el lugar ocupado por esta ermita, según indica Montero de la Cruz, fue el solar primitivo de una comunidad que con el tiempo y debido a la insalubridad del lugar se trasladó a lo que hoy se conoce como Villaverde.

Fuencarral, por su parte, disponía de una reputada ermita levantada sobre el lugar del hallazgo de la imagen de Valverde. Los vecinos de la aldea iban a ella en procesión numerosas veces al año: el día de Nuestra Señora de marzo, el último día de la Pascua de Flores y un día de las letanías mayores. Durante el estío lo hacían los días de San Bartolomé (el 24 de agosto) y de Nuestra Señora de Agosto (el día 15). El acercamiento a la ermita durante la festividad de San Bartolomé se hacía

mediante un desfile procesional mientras que el de Nuestra Señora de Agosto parece adoptar carices menos solemnes, más lúdicos. Finalmente, ha de anotarse la procesión votiva que la aldea efectuaba a su ermita el día de San Pantaleón, festividad votada "por una pestilencia que sus padres y agüelos decían había habido en el dicho lugar de Fuencarral"<sup>98</sup>.

Así mismo, Fuenlabrada, cuya red de ermitas adoptaba también una forma binaria, guardaba, entre otros, los días de "San Gregorio a doce días de marzo y el día de la Santa Cruz que es a tres días del mes de mayo y San Gregorio Nacianceno que es a nueve días del mes de mayo [...] y esta fiesta de San Gregorio se guardaba porque hay devoción en el pueblo y ermita donde es opinión que se apareció a una mujer de buena vida y la fiesta de San Gregorio Nacianceno y la fiesta de Santa Cruz se guardan por devoción del pueblo que tomó para hacer procesión ante Nuestro Señor para le suplicar que conserve e guarde el fruto de las viñas"<sup>99</sup>. No queda muy claro el destino de estas procesiones, aunque en algún momento de este pasaje se sospecha que lo era la ermita de San Gregorio. Teniendo en cuenta que la otra ermita era iglesia de un despoblado y que su revalorización cultural venía marcada por la presencia en ella de un ermitaño que había llevado consigo ciertas reliquias y que el mencionado ermitaño es contemporáneo a la fecha de las RRTT, es lógico pensar que las procesiones de San Gregorio y de la Cruz tuvieron como punto de destino la ermita de este santo, sin duda la más antigua de la aldea. No sabemos a ciencia cierta cuál de los dos Gregorios era el titular de la ermita. La confusión reinante acerca de los dos santos llevó, como bien ha señalado W. Christian, a que muchas iglesias y ermitas albergaran la imagen de varios de estos santos homónimos<sup>100</sup>.

En Barajas, aldea que en las RRTT no declara ermita alguna, aunque sabemos que a comienzos del siglo XV tenía bajo su jurisdicción la ermita de San

Julián, durante el último cuarto del siglo XVI respetaba el voto de San Gregorio Nacianceno en cuyo día holgaba y hacían una solemne procesión "por la vista de las viñas". También guardaban todas las fiestas de la Cruz<sup>101</sup>. Aun cuando no hay constancia de ninguna ermita como punto de destino de estas procesiones lo interesante es reseñar que el espacio agrícola de la aldea era escenario de rituales de signo agrario propiciatorio.

Durante el siglo XVIII los vecinos de Húmera en el día de San Gregorio Nacianceno y en otras fechas del año, celebraban una procesión que pasaba por la cruz que quedaba en el lugar ocupado por la iglesia de Somosaguas<sup>102</sup>.

En todos estos ejemplos brevemente expuestos queda de manifiesto una inequívoca tendencia: los usos devocionales orientados a la propiciación de beneficios comunitarios (salvaguada de epidemias y protección de cultivos) y cuyo desarrollo ritual recoge la práctica de las procesiones o los meros desplazamientos hacia el lugar en el que reside el mediador, se resuelven en el ámbito espacial polarizado en torno a la aldea. Estos mismos desplazamientos expresan las vinculaciones de las comunidades aldeanas con las ermitas y los lugares en los que éstas hunden sus cimientos reforzando así todas las significaciones vertidas sobre estos puntos del territorio.

### 3.2.2. La circulación devocional transaldeana

Ciertamente, en nuestro territorio se detectan préstamos interaldeanos que comportan la cesión de uso de algunas ermitas. Siguiendo en la línea de las expresiones religiosas colectivas, suscriben este apartado de la ritualidad transaldeana aquellos desplazamientos dirigidos hacia una imagen reputada en ocasiones calamitosas tales como las sequías. Pero los movimientos de más largo

alcance, sin duda, son aquellos de carácter individual, como mucho familiar, que tenían como punto de destino algún santuario próximo de probadas virtualidades taumatúrgicas. Veremos las áreas de influencia sobre las que se proyectaron los santuarios y la nociones territoriales a las que se ajustaron estas áreas. De esta específica modalidad de peregrinaciones interesa saber si los centros recepcionarios presentan una lógica distributiva adaptada a la configuración territorial de la Tierra y arciprestazgo madrileño y también si los caminos de la devoción local se ajustan en sus puntos de destino a los límites devenidos de las jurisdicciones civil (Tierra o alfoz) y eclesiástica (arciprestazgo).

### 3.2.2.1. Procesiones comunitarias transaldeanas.

Calibrar el alcance cuantitativo de la casuística acomodada a este particular supuesto y contrastar las características de las aldeas que se benefician por estos préstamos consentidos por las poblaciones vecinas son los objetivos que me he propuesto en este epígrafe.

Según la información recogida sólo cinco comunidades aldeanas pueden servirnos de argumentación. Entre ellas están las de Canillas, Hortaleza y, de creer en el testimonio de los vecinos de Chamartín, Fuencarral. Las tres dirigían sus pasos a una misma ermita, la de La Magdalena perteneciente a la vecina Chamartín. Eso sí, tenían establecidos días de visita diferentes. Canillas y Hortaleza lo hacían un día de las letanías y Fuencarral el día de San Marcos<sup>103</sup>.

Los vecinos de Villanueva de Fuente el Fresno, por su parte, además de ir el día de la Cruz a la ermita de Santo Domingo, el último día de las letanías tenían como obligación visitar la ermita de Santa María de Belvis, situada en "término apartado de Paracuellos"<sup>104</sup>.

Los vecinos de Carabanchel de Arriba, por último, tenían contraído con San Marcos el voto de acudir en su día con una procesión a San Pedro de Meaques; los días de San Felipe y Santiago iban a la ermita de Santiago (debía tratarse de Santiago el Verde) y el día de la Santa Cruz de mayo se dirigían en procesión a San Babiles, "donde holgaban el dicho día"<sup>105</sup>.

Si retenemos algunas de las características inherentes a estos desplazamientos rituales interaldeanos comprenderemos el por qué de considerarlos como préstamos aldeanos. En todos estos casos los miembros de una aldea de forma colectiva, cuando menos mayoritaria, se manifiestan mediante la práctica de la procesión dirigiéndose a una o varias ermitas vinculadas a otras aldeas de sus inmediaciones. Se trata, pues, de dar satisfacción a una serie de necesidades comunitarias de base local para lo cual se utiliza la infraestructura de otra aldea.

Un fuerte sentido práctico y utilitario, no meramente devocional, recorre estas actividades en las que se implican las comunidades aldeanas. A juzgar por las fechas seleccionadas para estos actos religiosos -San Marcos, las letanías, la Santa Cruz de mayo- todas ellas de encuadre primaveral y por el sentido que estas festividades tenían en las tierras de la corona de Castilla, con bastante convicción se puede decir que también se trataba de obtener un desenlace favorable de los ciclos económicos agrarios de ritmo anual cuya importancia era vital en un sistema de predominio de la economía natural. Al escenificar esta súplica genérica de prosperidad aquellos hombres buscaban enclaves sagrados algo alejados de las concentraciones de población para lo cual habitualmente tenían dispuesta una ermita en algún punto propicio de su territorio. Tratemos de ver por qué esta norma es alterada en los cinco ejemplos comentados más arriba.

Salvo dos excepciones, hay una razón de peso, las aldeas citadas no



disponían de ninguna ermita que por título y emplazamiento cumplieran los requisitos adecuados para la representación de estos rituales. Se observa esto muy bien en de Carabanchel de Arriba cuyas ermitas, además de tener una ubicación próxima a la aldea, estaban dedicadas a la Concepción, San Sebastián y San Roque. En cambio, San Pedro de Meaques, la iglesia del despoblado de este nombre, parecía reunir las condiciones deseadas para recepcionar la comitiva procesional de San Marcos ¿Por qué eligieron esta ermita en particular? A buen seguro en ello tiene que ver ciertas formas de vinculación que los vecinos de Carabanchel mantuvieron con el lugar despoblado. Ya desde comienzos del siglo XV los ganados de los moradores de aquella aldea pacían en los términos de Meaques, en sus eras, dehesas y ejidos y tierras de labor no sembradas<sup>106</sup>. Más tarde, en el último cuarto del siglo XVI los declarantes de las RRTT consideraban que el término y lugar despoblado de San Pedro de Meaques estaba en el "término" de Carabanchel de Arriba<sup>107</sup>. Me planteo si bajo esta expresión no se encierra uno de los consabidos procesos de asimilación de términos. El por qué resultó elegida para el día de la Cruz de mayo la ermita de San Babiles, acaso haya de verse también en función de las vinculaciones que mediante el aprovechamiento del espacio pudieran devenir. Pero esto es algo para lo que no tengo pruebas documentales que lo confirmen. La atracción ejercida en la comarca por este santuario con fama taumatúrgica bien pudiera ser otro factor a tener en cuenta. Finalmente, nos queda la visita que para San Felipe y Santiago hacían a la ermita de Santiago. Creo que se trata del Santiago el Verde de Villaverde, aldea vecina de Carabanchel. Estas celebraciones se acercaban más al ciclo estival, nada se dice de las procesiones por lo que cabe pensar en desplazamientos con un acentuado sentido de romería lúdica.

Recogía páginas atrás la carencia de ermitas que se observaba en ciertas aldeas del sexmo de Vallecas, en particular las que se situaban en la franja territorial que iba desde Alcobendas a Coslada y Ambroz. La distancia interaldeana que regía

entre ellas, relativamente escasa y la debilidad demográfica de muchos de estos núcleos encontraban perfecta correlación con el valor 0 en ermitas. Paralelamente, este ámbito territorial se veía jalonado por recintos sagrados de gran tradición y por algunos santuarios más excéntricos, Valverde y Rivas, que compensaban las deficiencias reseñadas en esta materia. No extraña, pues, que la antigua ermita de La Magdalena de Chamartín fuera el lugar de destino de los ritos peticionarios colectivos de Canillejas y Hortaleza, sólo media legua, menos de tres kilómetros, las separaba de Chamartín. Justamente esta distancia, media legua pequeña, era la que desde Fuencarral se había de recorrer para llegar a Chamartín. Según Juan Moreno el Viejo y Martín Serrano, vecinos ambos de Chamartín, aun cuando la aldea de Fuencarral disponía de una reputada ermita, la de Valverde cuya antigüedad con seguridad se remonta al siglo XIV, sus habitantes iban a La Magdalena en procesión durante San Marcos "en reconocimiento de ser lugar más antiguo el dicho Chamartín"<sup>108</sup>. En las repuestas de Fuencarral a las RRTT no se ve confirmado este dato y ello a pesar de que se muestran minuciosos con el recuerdo de las festividades en las que organizaban procesiones y otros desplazamientos a la ermita de Valverde, por supuesto, la que por tradición legendaria se vinculaba a su población.

Sobre Villanueva de Fuente el Fresno cabría plantear por qué teniendo su propia ermita, la de Santo Domingo a la cual iban en procesión el día de la Cruz - para ellos el postrero de mayo- incluyen en sus recorridos rituales de primavera la de Santa María de Belvis, iglesia de un despoblado perteneciente a Paracuellos del Jarama<sup>109</sup>. Todo indica que se trata de un hábito heredado de la época en la que Villanueva estaba asentada en la margen derecha del Jarama. La aldea, por entonces pequeña, no debía disponer de ermitas y por ello se dirigían a Belvis, acaso como rúbrica de la vinculación con sus términos mediante el uso pastoril o la explotación agrícola. A partir de fechas indeterminadas de la algún momento del siglo XVI la

costumbre se encontraba en franca decadencia como testimonian las propias RRTT. La ida a Nuestra Señora de Belvis el último día de las letanías hubo de institucionalizarse con un voto debido a que "por ser poca vecindad e quedarse muchos vecinos e la cruz ir sola se voto a esta causa"<sup>110</sup>.

Relativamente pocos, como se ve, son los ejemplos recontados en este epígrafe. Esta cualidad numérica y los caracteres que en cada caso justifican el traspaso del umbral territorial aldeano para la resolución de ciertas exigencias rituales, en esencia no desdican sino que más bien ratifican las conclusiones relativas a la autosuficiencia aldeana en materia de esta naturaleza. Con todo, no puedo ni debo excluir la posibilidad de otros ejemplos por circunstancias variadas no reconocidos por las propias aldeas en las respuestas a las RRTT. Ir al santuario o ermita de una aldea vecina significa reconocerle cierta preeminencia como se deja ver en el testimonio de Chamartín en su alusión a Fuencarral.

Móstoles reunía en su territorio dos ermitas receptoras de rituales procesionales interaldeanos. Aun cuando esta villa escapa a la jurisdicción concejil y arciprestal de Madrid, su proximidad al área de influencia madrileña y la mayor precisión de detalles disponibles sobre sus ermitas hacen procedente dedicarle unas líneas en este apartado. Una de estas ermitas era Nuestra Señora de Arroyo de Viñas, "llamada así por estar en la ribera y arroyo que está dicho, es de mucha devoción y adonde cada un año por el día de San Marcos se juntan en procesión esta villa y la de Arroyo Molinos y la de Sacedón y Zarzuela y Odón y Navalcarnero, y la procesión de esta villa (Móstoles) las ha de recibir a todos y sale la postrera porque está en su jurisdicción". Otra era San Andrés de Lucero, lugar este despoblado hacía tiempo. El pueblo de Móstoles iba hasta ella un día de las letanías mayores de mayo y las villas de Sacedón y Odón el primero de Mayo<sup>111</sup>.

Son varias las connotaciones que dejan al descubierto estos ejemplos. Además de las ermitas mencionadas, Móstoles tenía otras, las de San Sebastián y Santa Bárbara, ambas relacionadas con sendos votos contra la peste y las tormentas, respectivamente; la de la Concepción, nueva en 1575, construida por un "honrrado y rico" vecino de Móstoles, Diego Ruiz; y, finalmente, la de La Magdalena también de fundación privada aunque más antigua. A esta última iban en procesión los vecinos de Móstoles el día de la Santa Cruz de mayo.

Teniendo en cuenta estas referencias complementarias se pone de manifiesto una vez más cómo las ermitas cuyos titulares tienen un perfil funcional especializado, peste, tormentas, o estrictamente devocional, no suelen recepcionar los rituales de festividades religiosas primaverales como son las de San Marcos, Santa Cruz o las letanías asociados a intereses agropecuarios. Tampoco estas ermitas dedicadas a mediadores especializados y generalizados, como San Sebastián o Santa Bárbara, son frecuentadas por los vecinos de otras aldeas. Las procesiones transaldeanas de ritmo primaveral buscan bien ermitas o santuarios más alejados de la aldea a la que formalmente se vinculan.

En segundo lugar, observamos cómo la confluencia de varias aldeas en una ermita durante una misma festividad y ritual se desenvuelve dentro de un estricto orden jerárquico que además de las ordenaciones sociales internas de las aldeas participantes, expresa con toda claridad la preeminencia de la comunidad que tutela la ermita. Lo hemos visto en las procesiones que en San Marcos se dirigían hacia Nuestra Señora de Arroyo de Viñas. La mera instalación de estos lugares de culto en un punto cualquiera del territorio jurisdiccional o funcional de la aldea devenga una vinculación que se traduce en términos de pertenencia.

En tercer lugar, cabe señalar la selección de lugares de culto practicada en

función de la festividad de que se trate. La diversificación de ermitas enclavadas en el territorio así lo permite. Respecto al área de captación devocional de las tres ermitas en las que se escenifican estos ritos paralitúrgicos de encuadre primaveral y agrario, es evidente que el centro más reputado es el santuario de Nuestra Señora de Arroyo Viñas. Le siguen en línea decreciente San Andrés de Lucero, ermita en la que se alternan las aldeas de Móstoles, un día de las letanías mayores de mayo y Odón con Sacedón, el primer día de mayo. La menor relevancia significativa de La Magdalena se evidencia desde el momento en que a ella sólo va la villa de Móstoles.

Finalmente, en lo que atañe al área de atracción de estas ermitas o santuarios, las aldeas que en ella se encuadran reúnen sintomáticamente las siguientes condiciones. Son aldeas de poca capacidad demográfica y, al menos las que declaran en las RRTT, no tienen ninguna ermita propia hacia la que poder dirigir las procesiones que he señalado. Todas ellas durante la Edad Media fueron jurisdicción de Segovia englobándose en el sexmo de Casarrubios. En las fechas de redacción de las RRTT de Felipe II estas aldeas han seguido distinta suerte, unas han adquirido privilegios de villazgo como la misma Móstoles; otras se encuadran en el señorío de los marqueses de Moya cuyo origen se remonta a época de los Reyes Católicos, es el caso de Zarzuela, Sacedón y Odón<sup>112</sup>; y no faltan tampoco las que continúan bajo jurisdicción segoviana como Navalcarnero, por poner un ejemplo. En lo eclesiástico todas pertenecían al arciprestazgo de Canales integrado, como sabemos, en el arzobispado de Toledo.

En suma, toda la gama de connotaciones que desvelan los ejemplos contemplados, incluyendo el de Móstoles y su área de influencia, permiten llegar a las siguientes conclusiones: 1. La movilidad ritual colectiva que busca obtener de los santos o la Virgen un beneficio común relacionado con la prosperidad de la

comunidad y cuya ejecución, año tras año, es reiterada durante ciertas festividades religiosas del ciclo primaveral, se resuelve de forma dominante en el ámbito espacial vinculado a la aldea propia. Pocos colectivos aldeanos alteran esta norma y cuando lo hacen ello viene propiciado por una causa determinante, la carencia de ermitas "adecuadas" para la ejecución de los rituales peticionarios de este signo. 2. Vecindad y proximidad son los criterios que parecen incidir en la elección de las ermitas vinculadas a otras aldeas. Complementariamente, actúa el atractivo de la tradición y/o el prestigio de la ermita seleccionada -Nuestra Señora de Arroyo Viñas de Móstoles, San Babiles de Boadilla, etc.- A todo lo cual se suman vinculaciones menos evidentes resultantes de una trayectoria histórica o del uso y aprovechamiento de tierras, pastos etc. próximos al edificio. 3. Se ha de destacar así mismo la aparente coexistencia de las nociones alteridad e identidad en las aldeas implicadas en los hechos. La comunidad usuaria de una ermita ajena es consciente de que ésta pertenece a "otro" colectivo. Igualmente la comunidad prestataria no deja caer en el olvido que la ermita le pertenece y en caso de necesidad el privilegio queda denotado en el propio ritual llevado a cabo. Pero al mismo tiempo, los ejemplos analizados parecen sugerir que estos desplazamientos tienen un ámbito de resolución territorial circunscrito a las demarcaciones prefijadas por la jurisdicción eclesiástica del arziprestazgo e incluso por la jurisdicción civil en tanto que los trayectos recorridos no rebasan las fronteras de la Tierra de Madrid en el caso de las primeras aldeas comentadas y la tradicional jurisdicción territorial segoviana en el caso de Móstoles y las restantes aldeas satélites. Este último ejemplo es el más concluyente desde mi punto de vista en tanto que se ubica en un área en la que confluyen dos jurisdicciones tanto en el plano civil -los concejos de Madrid y Segovia- como en el eclesiástico -arziprestazgo de Canales y Madrid- que en ningún momento son rebasadas.

Son este tipo de datos los que me llevan a pensar en la vigencia de una

noción de identidad territorial compartida por las comunidades que se desplazan fuera de su ámbito cotidiano y aquellas otras que les prestan su solar y casas de devoción, entendiéndose esta identidad como una cualidad imprescindible que ha de cumplir el marco territorial en el que se integra la ermita visitada. Esta afirmación ha de entenderse a título de hipótesis que requiere ser verificada en un marco espacial de mayores proporciones que el aquí analizado. De poder asegurar su validez, este tipo de ejercicios rituales nos darían indicios de cómo los hombres asimilan y confieren verosimilitud a las demarcaciones jurisdiccionales civiles y eclesiásticas en las que se integran sus campos y sus lugares de habitación.

Unicamente la fama y prestigio irradiados por la imagen o reliquias de un santuario pueden desplazar a un segundo plano los requisitos de identidad, vecindad o proximidad que hemos visto cumplirse en los anteriores ejemplos. Sin embargo, ha de anotarse una particularidad y es que sólo en circunstancias excepcionales -sequías pertinaces o desastres naturales- los colectivos de base aldeana se comprometen en la ejecución de recorridos devocionales de un alcance superior al de aquellos otros que practicaban todos los años ante coyunturas de menor gravedad o simplemente por tradición y creencias. En los primeros textos hagiográficos de San Isidro, por ejemplo, se relata la peregrinación que los vecinos de Illescas, con su imagen de Nuestra Señora de la Caridad al frente, realizaron hasta Nuestra Señora de Atocha de Madrid, lugar en el que confluían también las reliquias del Santo Labrador. Este interés por aunar los esfuerzos de varias imágenes mediadoras procedentes de distintas comunidades lo vemos reflejado asimismo unos siglos después, en 1573 para ser exactos. En esta fecha los vecinos de Alameda, "por la mucha falta de agua que a la sazón en toda esta tierra había para la cosecha del pan", fueron en rogativas con un venerado crucifijo de la parroquial, traído desde las Indias por un vecino, hasta el monasterio de Nuestra Señora de Atocha<sup>113</sup>. También durante el siglo XVI los vecinos de Vallecas se sintieron tentados a

trasladar hasta Madrid en rogativas "ad petendam pluviam" la imagen mariana de la ermita de La Torre.

A pesar del indudable valor testimonial que aportan estos ejemplos, su escasa representatividad estadística impide, por el momento, desglosar conclusiones sólidas al respecto. Con todo, no puedo eludir la tentación de hacer una observación elemental. En los dos últimos casos, ambientados ambos en aldeas que eran o fueron de la jurisdicción concejil madrileña y del arciprestazgo de este mismo nombre, la necesidad de una búsqueda de intercesión eficaz guía los desplazamientos en un movimiento centrípeto que les conduce hacia el centro neurálgico sede de los distintos poderes jurisdiccionales de los que dependen las poblaciones. Curiosamente, aquellas otras procesiones de base comunitaria institucionalizadas en ciertas fechas de año más desligadas de la crisis coyuntural ven invertido su sentido direccional, es decir, no discurren de la periferia al centro, sino viceversa, del centro a la periferia en un movimiento centrífugo. Pero eso sí, aquí el centro de referencia es la aldea y su territorio la periferia.

Es tónica común la confluencia de varias y a veces hasta de numerosas poblaciones en un santuario de reputación comarcal en época de crisis provocada por las sequías. A juzgar por los dos casos vistos, insuficientes sin duda, se diría que la villa de Madrid con su reputada imagen de Atocha y sus reliquias de San Isidro asume ese liderazgo comarcal en lo que a materia de santuarios se refiere. Esta suposición rima con la distribución, carácter y vigencia de la red de santuarios, no ya de ermitas, que se explana en su territorio jurisdiccional, como más adelante mostraré. También la villa de Móstoles, en la medida que tutela el frecuentado santuario de Nuestra Señora de Arroyo Viñas durante el último tercio del siglo XVI, desempeñó las funciones de centro de devoción comarcal a escala reducida.



### 3.2.2.2 La circulación devocional individual: geografía, objetivos y rituales 3.2.2.2.1. Los santuarios, catalizadores de los desplazamientos

Junto a esta red de ermitas catalizadoras de los ritos peticionarios y/o propiciatorios de los colectivos aldeanos, el arciprestazgo madrileño se vio jalonado por un puñado de recintos sagrados con rango de santuarios. Un mismo sistema de creencias hacía que se erigiesen y mantuviesen en pie las ermitas y los santuarios. Formalmente, ningún canon arquitectónico acuñado marcaba diferencias entre unas y otros. Esas diferencias las dictaba la relevancia devocional adquirida por la imagen o reliquias veneradas lo que mantenía correspondencia con el número de devotos que frecuentaban el lugar y las distancias que éstos habían de recorrer desde su lugar de procedencia. Cuando el poder de convocatoria de la imagen o reliquias era intenso y el radio de atracción de devotos traspasaba los límites de la aldea, el recinto sagrado en cuestión asumía el carácter de santuario. Pero no terminan aquí los aspectos que marcan la diferencia entre un santuario y las ermitas hasta ahora comentadas. El flujo de peregrinos desplazados a los santuarios se alimentaba de individuos que llegaban solos o como mucho con un reducido acompañamiento y su objetivo era dar gracias por algún favor personal concedido o buscar ese favor. La imagen o reliquias del santuario, en suma, tenían la capacidad probada de obrar milagros y de esta expectativa se nutría la aceptación social de que gozaba. Sólo en coyunturas extremadamente difíciles, las comunidades se desplazaban hacia un santuario alejado de su aldea intentando arrancar un milagro al intercesor que lo habitaba.

Fueron seis los recintos sagrados que en el ámbito rural madrileño adquirieron, en una u otra fecha, el rango de santuario comarcal. Como se recordará, entre ellos figuraba Nuestra Señora de Valverde de Fuencarral, Santa Cecilia de Rivas, Santa María de la Cruz de Cubas, la iglesia parroquial de Griñón a raíz de la instalación del pequeño crucifijo hallado en 1563, Santo Domingo de la Ribota

en Alcorcón y San Babiles en Boadilla. Baste esta simple enumeración para hacernos comprender que los santuarios por naturaleza fueron inferiores en número a las ermitas, no respondiendo como ellas a los dictados de la autosuficiencia devocional de la aldea.

Tomando como base de referencia la imagen cartográfica global que adoptan estos santuarios se infieren también interesantes apreciaciones: 1. Se distribuyen a lo largo de los cuatro puntos cardinales de la Tierra y arciprestazgo madrileños. El norte lo ocupa Nuestra Señora de Valverde, el este Santa Cecilia, el sur Santa María de la Cruz y posteriormente y con menor transcendencia el Cristo de Grifón, y el oeste San Babiles y con menor relevancia taumatúrgica San Antón de la Ribota. 2. Estos santuarios se despliegan de forma binaria en cada uno de los tres sexmos o sectores espaciales de la Tierra. 3. Todos los santuarios se ubican en lugares excéntricos a la villa de Madrid y aunque no se emplazan en los límites exactos del conjunto territorial delimitado por la Tierra y arciprestazgo, las áreas ocupadas por ellos y las aldeas a las que se vinculan sí presentan ciertos rasgos liminares sobre la plantilla territorial del arciprestazgo.

Es evidente ante las características reseñadas que el santuario relega a un segundo plano la aldea a la que pertenece como destinataria prioritaria o única de los servicios que podía llegar a ofrecer. El área espacial sobre la que ejerce su influjo el santuario, en suma, responde a unidades territoriales más amplias que las aldeanas.

A partir de todos estos datos se precipitan en cascada numerosas interrogantes. La distribución sexmal de estos lugares de culto a "priori" podría sugerir que cada uno de los santuarios atraería un flujo de devotos procedentes de las aldeas y lugares del propio sexmo. ¿Era esto así? ¿Qué consecuencias se derivan

de estos asentamientos en áreas liminares del arciprestazgo y la Tierra? ¿Las fronteras jurisdiccionales suponen una barrera poco franqueada por individuos ajenos a las demarcaciones madrileñas? ¿O por el contrario, el santuario así dispuesto permeabiliza los límites jurisdiccionales facilitando el encuentro e interrelación de individuos de diversas procedencias? Queda otra cuestión no menos transcendente, ¿La pujanza devocional de los santuarios sigue ritmos estables y continuos en el tiempo? ¿Actuaron sincrónicamente todos estos santuarios rivalizando en áreas de influencia? ¿Hubo alternancias en los ritmos de atracción de devotos entre unos y otros?

#### **3.2.2.2.2. Áreas de atracción de los santuarios**

Recomponer las áreas de atracción de un santuario y las unidades territoriales a las que se adaptan esas áreas aparentemente es tarea fácil. Basta con rastrear las procedencias de los devotos desplazados hasta el lugar de culto. Para ello muestran su idoneidad como cantera informativa unos particulares registros, las colecciones o actas de milagros anotadas cuidadosamente en muchos de los santuarios de renombre taumatúrgico. No creo necesario insistir en los valores que ofrecen estas fuentes documentales para el estudio de las múltiples facetas que presentan los fenómenos devocionales. Aun cuando no han sido prácticamente estudiadas en nuestro país, una nueva y sólida tradición historiográfica viene ratificando, sobre todo en Francia, la pertinencia de su análisis<sup>114</sup>.

El problema que plantea la reconstrucción de las áreas de atracción de los santuarios a partir de los registros de milagros no tiene su origen en la legitimidad de la fuente sino más bien en su existencia y accesibilidad para el historiador. No todos los santuarios madrileños produjeron colecciones de milagros y si lo hicieron

no siempre tenemos constancia de ello o simplemente están en paradero desconocido. La mejor colección de que disponemos por el momento es la procedente del santuario de Santa María de la Cruz de Cubas. Por lo tanto las informaciones que este documento ofrece serán fundamentales para el planteamiento de posibles hipótesis de trabajo.

Comenzaré pues desmenuzando los contenidos de los milagros de Cubas, contrastándolos en un segundo momento con los procedentes de otros santuarios. A preguntas como estas hay que dar respuesta: ¿De dónde proceden los devotos? ¿Qué características presentan en cuanto a sexo, edad y clase social? ¿Cómo se desplazan al santuario, solos o con acompañamiento? ¿En qué épocas o fechas realizan la peregrinación? Dar solución a estas cuestiones significa conocer con cierto detalle las características que adoptan en el arciprestazgo de Madrid los desplazamientos de índole devocional.

Del santuario de Cubas se nos han conservado una serie compuesta de 68 milagros cuyo desarrollo cronológico discurre entre 1449 y 1660 teniendo esta última fecha un valor relativo pues la mayoría de los hechos milagrosos, 64 en total, acaecieron entre 1449 y 1485. En la práctica totalidad de estos casos se especifica en las actas recogidas por los notarios la procedencia de los devotos beneficiados con una acción milagrosa de la imagen, así como la de sus acompañantes que suele ser la misma. Quedan también reflejados en las actas otros personajes que ejercen la función de testigos de las declaraciones. En ocasiones estas gentes están presentes en el santuario y aunque no se relacionen directamente con una acción milagrosa, han sido guiados hasta allí por su devoción. En otros casos, sin embargo, este supuesto no puede ser confirmado ya que el acta del milagro fue levantada no en el propio santuario sino en la villa de Cubas o, incluso, en la vecina Grifiñón pudiendo deberse su presencia en el lugar a diversas motivaciones. Por todo esto la

gama de procedencias de este grupo de personajes testificadores creo que no puede ser utilizada excepto a título orientativo y complementario.

Dejando de lado el grupo de los testigos, los milagros nos muestran una nómina de lugares de procedencia que asciende a 41 aldeas pobladas. Esta base de datos se presta a consideraciones de incuestionable interés una vez ha sido contemplada desde diversos presupuestos. En esta ocasión he optado por reagrupar los datos disponibles bajo dos criterios que, a mi parecer, son los que mejor ayudan a comprender los fenómenos que trato de desentrañar. El primer criterio responde a las distancias que separan el santuario de los lugares emisores de devotos; información esta que se ha de combinar con el número de beneficiarios de los milagros que salen de cada uno de esos lugares. El segundo criterio se basa en agrupar los lugares según el arciprestazgo al que pertenecen añadiéndose igualmente las cifras globales de devotos con estas procedencias. Los resultados de estos cruces de datos están plasmados en los dos cuadros siguientes los cuales nos invitan a hacer algunos comentarios.

0 a 15 km	16 a 30 km	31 a 60 km	60 a 100 km	+ de 100 km
Illescas(9)	Carabanchel(3)	Colmenar de Oreja(1)	Mondéjar(1)	Almodóvar(1)
Ugena(1)	Madrid (8)	Alcalá de Henares(1)	Gálvez(1)	Cortes(1)
Humanes(1)	Magán(2)	Fuente el Saz(1)	Haraspar-	Loja(1)
Moratalaz(1)	Oliás(1)	Paracuellos(1)	do(1)	Vera(1)
Serrani--	Odón(1)	Valdemaqueda(1)		
Ilos(1)	Reccas (1)	Velilla(1)		
Palomero(1)	San Martín de	Cebreros(1)		
Fuenlabra--	la Vega(2)	Alcobendas(1)		
da(1)	Vallecas(1)	San Martín de Val--		
Pinto(1)	Vicálvaro(1)	deiglesias(3)		
Seseña(1)		Toledo (2)		
Torrejón de		Rejas(1)		
Velasco(1)		Daganzo(1)		
Cubas(6)		Prado(1)		
		Ocaña(1)		

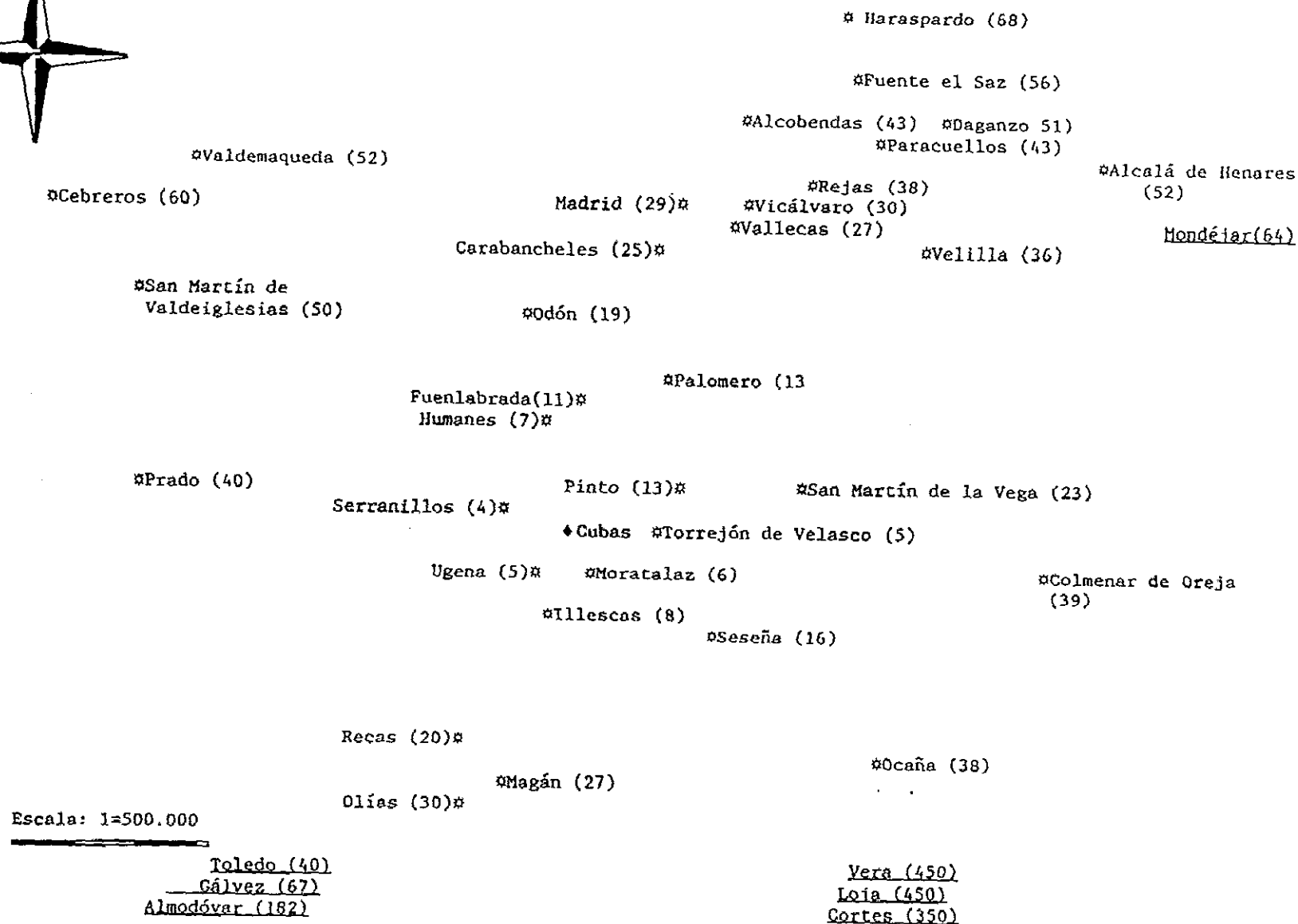
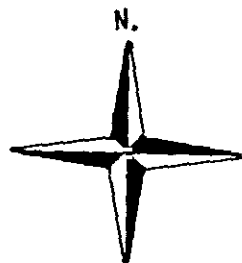
**Cuadro n° 11 Distancias desde los lugares de procedencia de los devotos al Santuario de Cubas**

\*Las cifras entre paréntesis se corresponden con el número de milagros en que se ven implicados individuos de esta procedencia

<u>Arzobispado</u>	<u>Nº de Poblaciones</u>	<u>Nº de Beneficiarios</u>	<u>Acompañantes</u>
Madrid	13 (31'79%)	28 (41'79%)	11
Illescas	06 (14'63%)	15 (22'38%)	12
Canales	04 ( 9'75%)	04 (5'97%)	07
Talamanca	03 (7'31%)	03 (4'47%)	03
Escalona	02 (4'87%)	04 (5'97%)	05
Ocaña	02 ( " )	02 (2, 98%)	01
Toledo	02 ( " )	02 ( " )	05+
Alcalá	01 (2'43%)	01 (1'49%)	00
de Henares			
Almoguera	01 (2'43%)	01 (1'49%)	00
Calatrava	01 ( " )	01 ( " )	00
Guadalajara	01 ( " )	01 ( " )	00
Montalbán	01 ( " )	01 ( " )	00
Fuera arzobispado de			
Toledo	04	04	00

**Cuadro nº 12** Procedencias arzobiscales de los peregrinos al Santuario de Cubas

La proyección devocional del santuario de Cubas se circunscribió básicamente a un eje de dirección noreste-suroeste cuyo radio máximo pocas veces rebasó los 60 kilómetros. Dentro de esta distancia se localizan 34 de las 41 poblaciones recogidas en los milagros, es decir, aproximadamente el 83%, procediendo de ellas los individuos implicados en el 91% de los milagros registrados, individuos que constituyen la inmensa mayoría de los peregrinos desplazados a Cubas. Si estos datos son de por sí significativos, conviene llamar la atención sobre el alcance y representatividad de conjunto de las poblaciones que se sitúan por debajo de los aludidos 60 kilómetros. Entre 0 y 15 kilómetros, incluyendo la propia villa de Cubas, se localizan 11 poblaciones y 9 se ubican a una distancia entre 16 y 30 kilómetros; suman entre unas y otras 20 lugares o lo que es lo mismo el 49% aproximadamente del total, y de ellas proceden los sujetos relacionados con el 65'67 % de los milagros. Las 17 localidades restantes, situadas entre los 30 y 60 kilómetros, absorben las procedencias del 25% de los individuos beneficiados con un favor de la Virgen. Por encima de los 55 kilómetros y a medida que se rebasan



los 60, los lugares de procedencia se reducen drásticamente y se hacen más dispersos viéndose las personas originarias de esas localidades implicadas en apenas el 4'47% del total de las acciones milagrosas. Por último, las poblaciones ubicadas a más de 100 kilómetros, además de ser escasas, tienen como rasgo aglutinante el estar en tierra de moros<sup>115</sup>, circunstancia ésta que concuerda con el favor obtenido por los beneficiarios de los milagros que no es otro que la liberación de su cautiverio aunque también en estos supuestos las personas favorecidas son pocas, únicamente tres.

La distancia que durante una jornada normal de camino se podía recorrer a pie o en mulo era aproximadamente de 25 a 30 kilómetros<sup>116</sup>. Si, según este dato, convertimos las distancias en tiempo de desplazamiento, se comprueba que los individuos originarios de alguno de los núcleos situados en el tramo radial de los 0 a 30 kilómetros, en apenas una o media jornada, podían llegar al santuario. Ciertamente, como más arriba he señalado, la mayoría de los devotos desplazados se encuentran en la franja de procedencias de los 0 a 15 y 16 a 30 kilómetros, es decir a un día o menos de camino. Que éste es un factor determinante en la atracción de peregrinos lo demuestra el hecho de que el flujo de devotos experimenta mayor densidad en lugares emplazados a menos de 15 kilómetros siguiendo un descenso gradual pero sostenido a medida que se rebasan los tramos señalados hasta los 60 kilómetros y cayendo en picado una vez se franquea la distancia de los 100.

Si el factor distancia/tiempo de recorrido ya contemplado lo conjugamos con el de las demarcaciones jurisdiccionales a las que se acomodan los lugares de procedencia de los peregrinos, nuevos matices enriquecen el panorama de las implicaciones territoriales del fenómeno devocional de Cubas. Con este segundo criterio de análisis queda trazada una línea de continuidad con los planteamientos



que páginas atrás guiaron el argumento de la exposición. Veíamos entonces cómo los desplazamientos rituales comunitarios hallaban un ámbito de resolución espacial encuadrado en las unidades territoriales aldeanas. Igualmente, los desplazamientos comunitarios transaldeanos se resolvían en ámbitos territoriales jurisdiccionalmente afines al del colectivo movilizado. La cuestión ahora es descubrir a qué claves territoriales rinde cuentas un santuario local-comarcal como el de Cubas, tanto en su emplazamiento como en la expansión de su radio de influencia. Puesto que estamos ubicados en un ámbito espacial en el que, "grosso modo", las jurisdicciones concejiles y las eclesiásticas arciprestales encuentran un alto grado de identidad, he optado por considerar al arciprestazgo como unidad de referencia más idónea para el razonamiento que propongo a continuación.

Desde el momento que se constata la creencia en que las capacidades taumátúrgicas del santo o virgen titular de un santuario podían llegar a solventar problemas materiales relacionados con la salud y bienestar de los individuos, funcionalmente, el recinto sagrado con su imagen o reliquias benefactoras pasa a formar parte de la infraestructura asistencial del medio socioespacial en el que se integra. Puesto que la red de santuarios rurales madrileños era menos densa que la de las ermitas y presentaba una distribución dispersa aunque no anárquica, hemos de convenir que la "utilización" de estos enclaves sagrados no se concebía en términos de exclusividad aldeana, ni siquiera se restringía este uso a una unidad territorial única y cerrada como sí sucedía con otras ermitas enclavadas en los arciprestazgos de Madrid y Canales. Sin duda alguna, el interés que despierta la expectativa de un milagro anula todo reparo a traspasar las fronteras jurisdiccionales. ¿Cabe pues afirmar la vigencia de un principio de atracción indiferenciado que esencialmente esté matizado por el factor proximidad al santuario?. En cierto modo así es pero se requiere una explicación más compleja y puntual. La proximidad es por naturaleza un factor que cobra sentido en relación al emplazamiento del

santuario. Es por ello que la propia ubicación del recinto sagrado predispone unas áreas hipotéticas de proyección. LLevando la cuestión al santuario de Santa María de la Cruz encontramos una evidente correspondencia entre estos dos criterios: emplazamiento y áreas de atracción.

Al estar situado en Cubas, el santuario absorbe un flujo de peregrinos que procede de la circunscripción eclesiástica arciprestal en la que la aldea se integra. Proporcionalmente hablando, no sólo los núcleos de población madrileña son los más representados en el capítulo de las procedencias, sino que también son estos lugares los que emiten un mayor número de devotos, el 41'79%.

Según la fuente analizada, ya dentro del territorio de Madrid, el área de atracción del centro mariano de Cubas no se ciñe preferentemente a su ámbito sexmal tal y como sería previsible si nos guiamos por el criterio de la proximidad, sino que sigue una línea ascendente que irrumpe en el sector noreste, en el denominado sexmo de Vallecas, abarcando incluso la villa de Madrid. Entre tanto y salvo la excepción de Carabanchel, aldea que se integra en la vertical imaginaria que une Cubas con la cabecera del alfoz, de las aldeas del sexmo de Aravaca o sector oeste de la Tierra y arciprestazgo no parece salir ningún devoto hacia Cubas. Como explicación cabe plantear que este sector territorial tuviera vuelta su mirada hacia otro u otros santuarios coetáneos como el de San Babiles en Boadilla o el de Nuestra Señora de Valverde al norte del sexmo vallecano. Sin embargo, aunque es probable que uno u otro funcionaran ya como centros taumatúrgicos activos, lo cierto es que este extremo no ha podido ser documentado.

Aunque estaba dentro del arciprestazgo madrileño, la imagen mariana de Cubas "buscó" y "eligió" un emplazamiento situado al sur de esta demarcación eclesiástica en un área caracterizada por la liminalidad jurisdiccional. Muy cerca

quedaban otras unidades jurisdiccionales concejiles y eclesiásticas como la de Illescas, al sur, y la de Canales, al oeste. En el primer caso se da una particular circunstancia, las tierras de Illescas formaban junto con poblaciones de la zona sur madrileña, incluida la de Cubas, una comarca natural conocida como La Sagra. La proximidad de la aldea de las apariciones a los distintos núcleos de población de Illescas y los vínculos latentes que se derivan de la común pertenencia a una misma comarca, son factores que explican sobradamente la favorable acogida devocional que la imagen tuvo en estas tierras. Como se observa en los cuadros precedentes, Illescas y su tierra figuran después de Madrid y su alfoz como segunda unidad territorial que mayor número de devotos emite. En tercer lugar, aunque muy por debajo de las dos anteriores, he de mencionar la aportación de peregrinos originarios del arciprestazgo de Canales cuyas aldeas estaban sometidas o lo habían estado, a la jurisdicción del concejo segoviano. En este caso, el volumen de devotos se ve ostensiblemente reducido. Frente al 41'79% de Madrid y el 22'38% de Illescas, apenas el 5'97% de los devotos suscriben la procedencia de Canales. Idéntico porcentaje arroja el arciprestazgo de Escalona pero con una diferencia respecto al de Canales, éste está representado con cuatro lugares mientras el de Escalona lo está con sólo dos. Se suceden en este orden los arciprestazgos de Talamanca que estaba integrado en el arcedianato de Madrid, Ocaña y Toledo. En estos tres últimos casos el flujo de devotos sigue la línea decreciente ya señalada. Con sólo tres lugares y en tres milagros se representa Talamanca y con dos lugares y milagros lo hacen Toledo y Ocaña. Los otros cinco arciprestazgos del arzobispado de Toledo constatados tienen una incidencia mínima que se reduce al valor uno. Las procedencias ajenas al arzobispado son meramente casuales al estar referidas a cautivos en tierras de moros.

Los datos señalados ponen de manifiesto cómo y hasta qué punto un santuario de influencia comarcal como es este de Cubas proyectó los servicios que

le eran propios esencialmente dentro del área territorial a la que pertenecía pero también en otras limitrofes viéndose su proyección difuminada a medida que se suman a las limitrofes otras áreas territoriales con entidad propia.

Aunque con menor notoriedad que la alcanzada por el vecino santuario de Cubas, el hallazgo de un pequeño crucifijo en Griñón estimuló la apertura de un ciclo de milagros que conllevaba la atracción de peregrinos hacia la villa. Si bien por su radio de afluencia devocional el nuevo foco taumatúrgico adoptó unas formas de proyección más limitadas y más acentuadamente locales, se observan en él rasgos afines a los detectados en Cubas. Griñón se ubicaba en el límite sur del arciprestazgo aunque algo más orientada hacia el oeste que Cubas. El Cristo de Griñón recibió peticiones de devotos originarios de su misma circunscripción eclesiástica: Leganés, Pozuelo, Torrejón de Velasco, la villa de Madrid y, sobre todo, de Griñón. La segunda circunscripción eclesiástica emisora de devotos era el arciprestazgo de Canales, quedando reflejados en los milagros peregrinos procedentes de Navalcarnero, Serranillos, Casarrubios o Valdemorillo. Y con una representación mucho menos relevante encontramos otras procedencias arciprestales más alejadas de Madrid y Griñón como son Ocaña, Colmenar de Oreja, Rodillas, Portillo o Toledo. Se confirman de este modo las características detectadas en el santuario de Santa María de la Cruz. A saber, una doble proyección preferentemente dirigida hacia núcleos de su misma demarcación administrativa eclesiástica en primer lugar, y en segundo término hacia poblaciones del área arciprestal más próxima, la de Canales en este caso. El factor proximidad, nunca se rebasan los 50 kilómetros de distancia, se ve en este caso igualmente refrendado<sup>117</sup>.

De las áreas de proyección de los otros santuarios madrileños tengo un conocimiento más defectuoso debido a que no nos ha quedado de ellos ninguna serie de milagros susceptible de ser analizada y ningún otro testimonio documental que

permita suplir esta carencia. Unicamente se pueden aportar algunas referencias indirectas y fragmentarias.

Respecto a la ermita de San Babiles, lugar en el que reposaba el cuerpo del santo que le daba nombre, puede afirmarse que fue escenario de un culto terapico. Al referirse Fernando Colón en su Descripción y cosmografía de España a Boadilla destaca estos dos datos: era aldea de Madrid con 100 vecinos y tenía "una iglesia en que está el cuerpo de San Babiles y la tierra de allí dice que quita las calenturas"<sup>118</sup>. Este autor comenzó su itinerario en 1517, luego el testimonio es de estas fechas o de los años inmediatamente posteriores. Más detallada, aunque no lo suficiente, es la información contenida en las RRTT. Dicen los testigos de esta aldea "hay una ermita señalada de señor San Babiles de gran devoción y de muchos milagros que en ella se han fecho, habiendo sanado muchos de muchas enfermedades, especialmente han sanado de muchos de quebrados, y aún quieren y vienen de ordinario mucha gente a la dicha ermita de muchas partes, y se dice que en la dicha ermita en una capilla de ella está sepultado el cuerpo del dicho santo"<sup>119</sup>. A pesar de la imposibilidad de reconstrucción de las áreas de atracción de este santuario con datos contrastados, cabe formular como verosímiles las siguientes hipótesis. Por la posición del santuario y las aldeas a él vinculadas, Boadilla y La Vega, San Babiles debió tener una irradiación esencialmente bifacial mirando de un lado hacia las tierras arciprestales de Madrid ya que Boadilla a ellas pertenecía, y de otro hacia las de Canales ya que La Vega o Veguilla, aldea cuya población se integraba en la cofradía de este santo, aun cuando su curato era anejo de Boadilla jurisdiccionalmente se integraba en el arciprestazgo de Canales<sup>120</sup>. De las tierras madrileñas únicamente tengo constancia de la presencia anual de los vecinos de Carabanchel en el santuario. Sin embargo, la ausencia o notable menor proporción de devotos originarios de este sector occidental del arciprestazgo madrileño entre los peregrinos de Cubas o Griñón me lleva a suponer que se debe a la presencia del

santuario del obispo Babiles. Al quedar implantado en este sexmo de Aravaca un culto terapico, los habitantes de la zona tendencialmente quedan sustraídos al influjo de los vecinos santuarios del sur del arciprestazgo. Por lo demás, está dentro de lo previsible la afluencia de peregrinos procedentes de las poblaciones que al otro lado del Guadarrama daban forma material al arciprestazgo de Canales. En el santuario, si cabe, confluían características de liminidad más acentuadas que en los otros.

Siguiendo con este recorrido periférico por las tierras madrileñas llegamos al santuario de Nuestra Señora de Valverde de Fuencarral. También en este caso estamos ante una imagen mariana catalogada en el pasado de milagrosa. Un antiguo "libro de milagros anotados día por día" así lo atestiguaba. Pero lamentablemente el citado libro no ha llegado hasta nosotros pues según refiere Fidel Fita, en 1592 el doctor Jerónimo López Laso, visitador eclesiástico de Fuencarral por la vicaría de Madrid, lo pidió para examinarlo, lo retuvo y extravió<sup>121</sup>. La pérdida del libro, dada la falta de copias conocidas, impide efectuar una reconstrucción cronológica y espacial de este culto, que también debió revestir unos perfiles terapicos. Por lo que respecta a la zona de influencia del santuario, cuestión que me interesa por ahora, algunas noticias dispersas permiten inferir apreciaciones similares a las efectuadas en los santuarios anteriores. Según los testimonios de Fuencarral recogidos en las RRTT, a esta "ermita y casa van de ordinario muchas gentes de la villa de Madrid y de otras muchas partes y lugares y tienen novenas y dan muchas limosnas"<sup>122</sup>. Una ligera idea de cuáles eran estos lugares y los ámbitos de jurisdicción eclesiástica a que pertenecían nos lo brida la relación de aldeas que acompañan la imagen de Valverde cuando en 1588 fue llevada a la villa de Madrid para unas procesiones organizadas por el buen desenlace de la empresa encomendada a la armada Invencible. Entre estas aldeas estaban Aravaca, Zarzuela, El Pardo, Colmenar Viejo, San Sebastián de los Reyes, Fuente el Fresno, Paracuellos, Torrejón de Ardoz, Coslada, Rejas, Canillejas, Barajas, Canillas,

Hortaleza, Chamartín y Alcobendas<sup>123</sup>. Como se observa la mayoría de estos lugares son próximos a Fuencarral perteneciendo muchos a su propio sexmo o sector territorial: San Sebastián, Alcobendas, Fuente el Fresno, Coslada, Rejas, Canillejas, Barajas, Canillas, Hortaleza y Chamartín. Otras aldeas como Aravaca y Zarzuela, aunque integradas en el sector occidental, se seguían ubicando en áreas no alejadas de Fuencarral. Y no faltan las poblaciones pertenecientes a arciprestazgos vecinos, Talamanca por ejemplo al que pertenecían Colmenar Viejo y Paracuellos; o Alcalá de Henares representado con Torrejón de Ardoz. Bien es cierto que el testimonio es tardío teniendo en cuenta la antigüedad del santuario y cierto es también que tipológicamente los actos documentados se inscriben en el capítulo de las rogativas colectivas e interaldeanas, esta vez con una motivación política orquestada por la monarquía y escenificada en la Villa como centro político del Estado de los Austrias. Pese a todo esto, sin embargo, creo que la relación de aldeas participantes deja traslucir los ámbitos de proyección de este culto mariano. El respaldo colectivo que mediante la forma del acompañamiento tiene la imagen de Valverde en el contexto de unos actos peticionarios de signo político no entra en contradicción, más bien ratifica, el arraigo de la devoción a esta imagen entre las gentes que conformaban esas comunidades. Además, todos estos lugares encajan en el área hipotética de irradiación de influencia de Nuestra Señora de Valverde si nos guiamos por las pautas que, según he podido comprobar, imperaban en los otros santuarios.

El lugar de Rivas con la ermita de Santa Cecilia, completa este circuito periférico de santuarios rurales madrileños. Apenas queda recuerdo de la actividad taumatúrgica asociada a la imagen de esta santa. Ni tan siquiera hay pruebas sólidas de la existencia de tal actividad, solamente se recuerda la caída de un caballero que perseguía un toro por la peña que se levantaba sobre el lecho del Jarama y sobre la cual se erigía la ermita. A juzgar por el comentario que hacen los vecinos de la aldea en las RRTT, la casa de Santa Cecilia era considerada un centro de salud

espiritual: "los cuatro domingos de cuaresma primeros viene mucha gente a la dicha ermita, porque se cuenta que por los Sumos Pontífices romanos otorgaron que cualquiera persona que fuere a visitar la dicha ermita ganara muchos perdones, y las bulas si las hay o no lo saben más de lo que han oído decir y esto declaran"<sup>124</sup>. Según esta noticia el santuario estaba situado a medio camino entre las ermitas convencionales y los santuarios de fama taumatúrgica aun cuando aparentemente no cumplía ninguna función terapéutica. Con una oferta centrada en la salud, no del cuerpo sino del alma, también Santa Cecilia atraía devotos cuya procedencia es difícil de precisar. Para tratar de vislumbrar esta procedencia sugiero un traslado de contexto cronológico que nos lleva al siglo XVII. En el año 1603, en este lugar de Rivas y sobre el emplazamiento de la ermita de Santa Cecilia los frailes mercedarios descalzos fundan un convento. Con la instalación de la casa regular el estandarte devocional de la santa fue sustituido por el de un Cristo al que durante el siglo XVII le fueron atribuidos numerosos milagros. El fraile mercedario Francisco de Jesús María en una obra publicada en 1686 refiere algunos de estos milagros y otros datos de interés que permiten una reconstrucción zonal aproximativa del área de influencia alcanzada por esta nueva imagen. Así, por ejemplo, indica en su escrito que los días de San Antonio Abad, de San Lorenzo y del Santísimo Cristo concurrían a la iglesia del convento los lugares "circunvecinos"<sup>125</sup>. Similar comentario se esgrime a propósito de la traslación del Cristo al convento, "ocasión en la que concurrieron numerosos caballeros y cortesanos de Madrid y fue innumerable la multitud de los lugares circunvecinos en particular los de Vallecas y Vicálvaro"<sup>126</sup>. Los relatos de milagros recogidos en la obra de fray Francisco ponen ante nuestros ojos una nómina de lugares que en modo alguno sorprende. De Vallecas y la propia villa de Madrid salía un nutrido número de devotos al que se sumaban otros procedentes de Vicálvaro, Vaciamadrid, Barajas, Mejorada, Arganda o Chinchón, estas dos últimas pertenecientes al arciprestazgo de Alcalá de Henares y Ocaña, respectivamente<sup>127</sup>. A pesar de la posterioridad con la que tienen lugar los milagros del Cristo de Rivas



respecto a los de Cubas, Griñón o San Babiles, las pautas que dan forma a la territorialización del culto responden a los criterios ya esbozados dándose una afluencia predominante de gentes originarias del arciprestazgo al que pertenece el santuario y siempre dentro del radio dominado por la noción de proximidad, lo que propicia una absorción devocional predominantemente inscrita en el área sexmal del santuario. Interviene también aquí la noción de liminidad con otras jurisdicciones civiles y eclesiásticas circundantes. Con los oportunos matices, intensidad del flujo de peregrinos y mayor o menor extensión del radio de influencia, el santuario/ermita de Santa Cecilia pudo responder perfectamente por mera ubicación a unos criterios de territorialización devocional afines a los descritos en relación al Cristo de Rivas.

La implantación global de los santuarios rurales, se diría, estaba presidida por una lógica distributiva tendente a conferir autonomía en materia de cultos terapéuticos al conjunto territorial madrileño. En esta línea encaja la aparente predisposición de estos cultos hacia formas de territorialización sectoriales y complementarias. Es decir, el área de proyección del santuario y su culto termina donde empieza la de otro centro devocional similar, lo cual habría de valorarse como un efecto de la concurrencia e incluso competitividad de los cultos. Veamos al respecto bajo qué claves de resolución cronológica se desenvuelven los ciclos devocionales y si hubo sincronías o alternancias de ritmo en la actividad de los distintos santuarios.

Juzgando desde la óptica ofrecida por la taumaturgia inventariada en los santuarios, existía una gran discontinuidad en el flujo de peregrinos que llegaban los santuarios observándose la alternancia de períodos de fuerte afluencia con otros de calma. En la mayoría de los santuarios locales del occidente cristiano los ciclos devocionales taumatúrgicos describieron una trayectoria caracterizada por un período inicial de elevada frecuencia de milagros y afluencia de peregrinos seguido de un declive más o menos progresivo<sup>128</sup>. Consumada la fase de decandencia quedaban

abiertas varias posibilidades: bien tomaba el relevo un santo diferente dentro del mismo santuario, o lo hacía otro santuario próximo o bien, pasado un tiempo, se reactivaba dentro del santuario eclipsado un nuevo ciclo taumatúrgico.

Los santuarios del sector sur del arciprestazgo madrileño ejemplifican todas estas trayectorias posibles. El centro que las apariciones marianas de 1449 inauguran en Cubas al amparo de Nuestra Señora de la Cruz registró su mayor índice de actividad taumatúrgica durante este año inaugural. Las cifras son elocuentes, entre marzo y diciembre de 1449 se anotan 28 de los 68 milagros de la colección lo que supone un 41%. Buena parte de estas acciones milagrosas tienen lugar entre los meses de marzo y abril. A partir del segundo año se produce un descenso sostenido de la actividad milagrosa lo que se traduce en la consiguiente disminución del número de peregrinos. En los siete años siguientes, de 1450 a 1456, por ejemplo, tienen lugar 27 nuevos milagros, casi tantos como en 1449, lo que quiere decir que durante los ocho primeros años del culto se consuman el 89% de los mismos. Con posterioridad a 1456 se anotan 13 milagros, nueve de ellos siguen dentro del siglo XV -dos en 1462 y otros dos en 1466, tres en 1471, uno en 1472 y otro en 1480- mientras que los cuatro restantes se registran en fechas dispares del siglo XVI y comienzos del XVII -1515, 1549, 1556 y 1600-. Tomando como indicador esta secuencia de cifras, es evidente que el culto mariano de Cubas, aun cuando no llegó a extinguirse plenamente, entró en una clara fase de decadencia ya desde el último cuarto del siglo XV. Una causa razonable parece incidir en ello, la instalación junto al santuario de una comunidad de monjas terciarias cuya priora, sor Juana de la Cruz, irradió por sí misma destellos de santidad atrayendo incluso en vida la atención de las gentes de su época, príncipes, nobles y hombres de religión incluidos. De esta forma la actividad taumatúrgica de la santa se superpone a la de la Virgen. Ninguna colección de milagros anotada sistemáticamente nos ha quedado de esta monja. Estos se dispersan en los escritos de sus biógrafos y las

informaciones instruidas durante los primeros años del siglo XVII para su beatificación<sup>129</sup>. Es difícil por lo tanto recomponer la cronología de estos milagros aunque parecen seguir un proceso escalonado que se intensifica a finales del siglo XVI y primer tercio de la decimoséptima centuria en relación con su beatificación.

El ciclo taumatúrgico que se desata en 1569 a raíz del hallazgo del Cristo en la vecina villa de Griñón sigue unas pautas cronológicas similares a las de Cubas en su etapa exclusivamente mariana. Es precisamente este año de 1569 cuando se concentra el mayor número de milagros y en particular entre los meses de junio -el hallazgo tuvo lugar el día 19 de este mismo mes-, julio, el de más intensa actividad, y agosto descendiendo en los meses y años sucesivos. Con todo, no puede hablarse de extinción de las manifestaciones milagrosas ya que cuando Antonio Bernardo Campó escribe su historia y explicación de la información que se hizo del aparecimiento publicada en 1737, anota milagros que testigos presenciales de su época le han relatado.

Poniendo en relación los ciclos del santuario de Cubas y el hallazgo del Cristo de Griñón parece constatarse que estamos ante un modelo combinado de sustitución y reactivación de cultos. El culto a Santa María de la Cruz decae ante la presencia de un nuevo protagonista, sor Juana, aunque esporádicamente reaparezcan los milagros marianos. En un momento en que el santuario de Cubas pasa por un período de calma devocional aparece un nuevo actor taumatúrgico, un Cristo, ubicado en una aldea muy próxima a Cubas. Quizás sea este nuevo brote maravilloso-taumatúrgico el que haga eclipsar la atención de los devotos hacia Cubas aunque cabe pensar que ambos factores se interfieren mutuamente en el momento de producirse las sustituciones. La atonía del culto facilita la aparición de uno nuevo, bien dentro del santuario o en otro próximo. Simultáneamente, este nuevo brote devocional sancionado con milagros acentúa la decadencia del culto

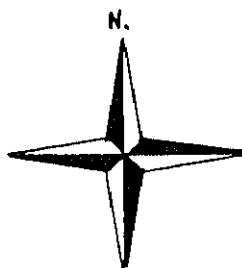
preexistente. En suma, podrían establecerse las siguientes secuencias: Santa María de la Cruz-Sor Juana de la Cruz-Cristo de Griñón-Sor Juana de la Cruz. En ninguno de estos casos la sustitución significa la completa aniquilación del culto o cultos existentes. De una u otra forma, desde la segunda mitad del siglo XV, durante todo el siglo XVI y el XVII, en el límite sur del arciprestazgo y dentro por tanto de la Tierra madrileña queda salvaguardada la presencia de santuarios activos.

También en la aldea de Rivas se obtienen pruebas de la estabilidad del lugar sagrado pese a las sustituciones de los mediadores venerados en él. Aquí, sin embargo, la sustitución se produce en un arco temporal más amplio. Durante el medievo y hasta el siglo XVI en la ermita domina la titularidad de Santa Cecilia. Una difusa tradición legendaria y una poco documentada pero existente capacidad de convocatoria devocional, esta vez no propiciada por la taumaturgia, sancionan durante tiempo la significación del "locus" sagrado. Con la instalación de una casa conventual, lo mismo que en Cubas, tienen lugar el cambio de oferta cultural, un Cristo que hace alarde de sus cualidades milagrosas. Pero esta sustitución no entra en el marco cronológico abordado en este estudio aunque a título indicativo se hayan aportado algunos datos sobre el área de atracción del santuario en esta nueva fase. En la penumbra quedan los detalles relativos a Santa Cecilia y sus ciclos de actividad. Con todo, cabe inferir que esta actividad, puesto que no era específicamente taumatúrgica, no planteaba situaciones de concurrencia y competitividad con otros santuarios de su ámbito territorial.

No son igualmente desconocidos los ritmos de atracción devocional que a lo largo de los siglos experimentaron los santuarios de Nuestra Señora de Valverde y San Babiles. Únicamente se puede afirmar que ni en uno ni en otro recinto sagrado hubo sustitución de sus respectivos titulares. Esta permanencia desde épocas que se remontan a la Baja Edad Media de alguna forma refrenda la validez que las gentes

atribuían tanto a la Virgen como al santo, lo cual no excluye que hubiera alternancia entre períodos de fuerte actividad y otros de declive.

En conclusión, la red de santuarios rurales se dimensiona en consonancia con la delimitación territorial del arciprestazgo en el que se asientan. Se crea así un dispositivo de lugares sagrados capaz de absorber mediante un reparto de áreas de influencia todo el conjunto territorial madrileño. No queda claro si en su funcionamiento, estos santuarios plantearon entre sí situaciones de competitividad o concurrencia. La evolución de los cultos en el sector sur de nuestra demarcación indica lo contrario, allí se dio una sucesión pacífica en momentos de agonía natural de los cultos sin quedar nunca aniquilada la posibilidad de un ulterior renacimiento los mismos. Bien es cierto que este podría no ser más que un modelo sectorial propio de áreas reducidas y que a efectos globales fueran otros los criterios que marcaran las pautas. Una última precisión quisiera añadir en lo tocante a las áreas de territorialización devocional de estos santuarios. Creo que han de ser entendidos como meras áreas "naturales" o "preferentes" cuyas fronteras fueron móviles o simplemente no existieron con rotundidad. Nunca debe desestimarse la capacidad de atracción que estimula la fama de una imagen haciendo que deseen ir a su encuentro individuos originarios del área de atracción natural de otro santuario. Estas interferencias zonales existieron y los milagros de Cubas dan muestra de ello. Si de algo no queda duda es de la virtualidad demostrada por estas imágenes para estimular la movilidad de los hombres en el territorio, tanto dentro como fuera de las unidades jurisdiccionales en las que se integran facilitando el conocimiento de otros lugares y gentes, ampliando el horizonte de sus vivencias cotidianas. En estos casos suelen transitar rutas diferentes a las que recorren en el ejercicio de sus actividades laborales y diferentes también de las que los llevan hacia los centros de poder civil y eclesiástico de los que dependen.



†y / †ò Villanueva de Fuente el Fresno

†y San Sebastián de los Reyes

†y / †ò Alcobendas

†y / †ò Las Rozas

†ò Fuencarral

†ò Majadahonda

†ò Aravaca

†ò Alameda

†y Canillejas

†ò Pozuelo de Aravaca

†y Húmera

MADRID

†ò Coslada

†ò / †ò Boadilla

†y / †ò Ambroz

† / †ò Vicálvaro

†ò / †ò Carabanchel de Arriba

†y / †ò Alcorcón

†y Villaverde

†y Vallecas

†ò Rivas

† / †y Leganés

† Polvoranca

† / †y / †ò Getafe

†ò Fuenlabrada

†ò Grifiñón

†ò / †ò / †ò Cubas

†y Torrejón de Velasco

#### CODIGOS

VALORES PRIMARIOS .....	□ [Santuario]
.....	♦ [Ermita]
.....	◄ [Humilladero o Calvario]
VALORES SECUNDARIOS.....	ò [Origen en Hallazgos o Apariciones de Imágenes]
.....	ó [Origen en Reliquias]
.....	y [Origen en Lugares Despoblados]
.....	ô [Advocación de San Sebastián]
.....	û [Advocación de la Concepción]
.....	/ [Separación de Valores]

Mapa nº 6 Valores Dominantes en las Ermitas y Santuarios de la Tierra de Madrid

No puedo dar por concluido este epígrafe sin abordar antes varias cuestiones de indudable interés en la temática que vengo tratando. Se refieren a los individuos que se embarcan en estas peregrinaciones locales, sus características sociológicas más acusadas, sus móviles y las técnicas empleadas para la captación de los favores del intercesor invocado. Si he aplazado hasta ahora su análisis ello se ha debido a la intención de no romper el hilo conductor trazado en capítulos anteriores.

Los relatos milagrosos no son especialmente ricos en detalles respecto a la calidad social de los peregrinos. Más allá de la categorización por sexos apenas aportan datos sobre el estatus social de los individuos implicados en un milagro. A pesar de esta deficiencia se pueden perfilar algunas de las líneas de caracterización sociológica más acentuadas. Ya sabemos que este tipo de desplazamientos devotos no tienen una base colectiva comunitaria sino un carácter acusadamente individual. Se movilizan individuos, unas veces solos y otras con pequeños acompañamientos de base familiar o vecinal, o ambas incluidas. Así Alonso Sánchez, vecino de Leganés, llegaba el 15 de julio de 1569 a Griñón buscando la curación de sus dolencias en compañía de su esposa, hija y otros vecinos de la aldea<sup>130</sup>. Siguiendo las referencias de milagros de Nuestra Señora de la Cruz de Cubas, en el 47% de los milagros el beneficiario se había desplazado solo sin acompañamiento de ningún tipo. Curiosamente la mayoría de estos peregrinos solitarios eran hombres, sobre 31 de los casos evaluados 25 tienen como protagonista hombres y sólo seis mujeres. La andadura en compañía parece que estuvo tanto o más arraigada que la meramente individual quedando reflejada en 34 de los 66 milagros recontados en las actas correspondientes, lo que porcentualmente supone el 51'5% del muestreo. En todos estos casos llegan a Cubas el beneficiario de la acción milagrosa y una o dos personas de su familia, raramente el grupo supera las cuatro personas. Los acompañamientos basados en lazos vecinales, aunque se constatan varias veces, tampoco son frecuentes. Las mujeres asumen un alto grado de representación en

estas pequeñas comitivas de acompañamiento familiar; cuando el beneficiario es un niño aparecen las madres, junto a su cónyuge (13 milagros) y por sí solas (6 milagros), frente a las dos ocasiones en las que es sólo el padre quien acompaña al hijo o hija. En alguna ocasión es la abuela de una niña la que emprende el camino de la curación milagrosa. Cuando el beneficiario es un hombre casado, en cambio, pocas veces *-solamente en una ocasión-* se registra la figura de la esposa acompañante. Las mujeres que han obtenido o que buscan la ejecución de un milagro en su propio provecho mayoritariamente peregrinan acompañadas y así queda reflejado en diez milagros frente a los otros seis en los que éstas van solas al santuario. A lo largo de esos diez milagros que nos sirven de exponente, quienes van con ellas son sus esposos (cinco casos), sus hijos (dos casos), unos vecinos (un caso), una pariente junto a un vecino (un caso) y otra vez van un hombre, la madrastra de la joven y otras dueñas de un beaterio de Toledo en el que la beneficiaria ejercía de criada.

No deben extrapolarse de estos datos conclusiones definitivas relativas a las repuestas devocionales de los individuos según el sexo. Los resortes de la devoción en muchas de las ocasiones se activan en las casas de los peregrinos y allí vivían otras personas que por el momento no he reflejado. Las valoraciones se han de circunscribir exclusivamente al dominio de la movilidad ritual y las manifestaciones cuantitativas y cualitativas de la misma atendiendo al sexo de los peregrinos movilizadas. En este sentido parece que los hombres emprenden en mayor medida que las mujeres las rutas de la devoción y, sobre todo, es más alto en ellos el índice de frecuencia de la andadura en solitario. Son muchas menos las mujeres que se exponen a los peligros de la marcha individual. Su presencia en el santuario va a menudo arropada de la protección de un acompañamiento, si son las beneficiarias del milagro, o queda englobada en el papel de acompañantes.



La mayoría de estas gentes, hombres y mujeres pertenecían a estratos sociales humildes. El santuario mariano de Cubas, en esta época previa al convento de monjas, no fue frecuentado por reyes, nobles o personas influyentes y si alguno de estos personajes aflora en los milagros siempre es para la identificación de algún peregrino. Diego de Haro, escudero por más señas, es presentado en el milagro número 50 como primo del marqués de Villena. Las personas más relevantes son un caballero preso (milagro 25), el notario del lugar del Prado (milagro 55) o algún que otro escudero (milagro 48). Como ya ha podido verse, la mayoría de los devotos proceden de aldeas poco populosas y en ellas no acostumbraban a morar las gentes influyentes. Criados o hijos de posaderos, hombres que duermen en molinos, muchachas que trabajan en la recolección de la mies, la criada de una beata, mujeres que despiojan a sus hijos bajo la sombra de un árbol, criados de pequeños propietarios aldeanos, son las ocupaciones o procedencia social de algunos de los peregrinos que llegan hasta la imagen de Santa María de la Cruz. A pesar de la ausencia de referencias que afecta a la mayoría de los devotos de esta imagen, sin mucho riesgo de equivocación, puedo afirmar aceptando la ambigüedad del término empleado, que la clientela del santuario mariano de Cubas se centraba en los grupos "populares" de la sociedad<sup>131</sup>.

Indudablemente estas últimas observaciones son válidas para este culto y sólo con extrema prudencia podrían ser extrapoladas a otros santuarios. Todo indica que en lo que afecta al culto dedicado al Cristo de Griñón la citada extrapolación es válida, sobre todo durante la fase inicial del culto. Respecto a la clientela devocional de sor Juana, parece que imperan matices diferentes especialmente en los milagros asociados a sus cuentas prodigiosas. Aquí se observa un ascenso en el nivel social de los devotos. En Nuestra Señora de Valverde, el apoyo de la Corona en época de Felipe II hace que la imagen y el culto entre en esferas sociales más diversificadas máxime desde que el santuario pasa a ser tutelado por una comunidad de dominicos

ya a finales del siglo XVI.

Una última e importante precisión ha de ser añadida a todo lo dicho y atañe al por qué de estos desplazamientos. Una respuesta inmediata y lógica sería la búsqueda de contacto con el intercesor elegido a fin de obtener un favor. En efecto, los devotos de Nuestra Señora de Cubas le demandan una serie de beneficios muy concretos como son fecundidad, liberación del cautiverio y sobre todo salud para las personas y algunos animales, incluso se le demanda la vuelta a la vida de algunos difuntos. Lo que no es plenamente cierto es que se desplacen hasta el santuario con el fin de obtener el beneficio suplicado. La presencia del demandante en el recinto sagrado, la proximidad e incluso el contacto con la imagen, tal como sucediera durante los siglos altomedievales con las reliquias de los santos<sup>132</sup>, no son condiciones "sine qua non" para la consecución del milagro. Sólo 13 de los 68 milagros atribuidos a la Virgen de Cubas tienen lugar en su santuario. Las gentes que la invocan mediante el oportuno ritual de contacto y propiciación lo hacen en sus poblaciones de origen y allí mismo suelen obtener respuesta afirmativa a sus demandas. Quiere esto decir que el poder atribuido a la imagen se desliga del lugar sagrado. Sin embargo, esta notable transformación en las reglas de la intercesión que gana terreno en todo Occidente a partir de 1300, y en Cubas tienen una sólida confirmación, no significa que el santuario vea limitado o reducido su protagonismo como lugar sagrado hacia el que vuelven sus miradas los devotos. Ello es así por una simple razón, en el contacto que los fieles peticionarios entablan con su intercesor -en las fuentes taumatúrgicas lo denominan voto o encomendación- a cambio de la gracia solicitada se comprometen a visitar el santuario y allí efectuar ofrendas de diverso signo. La peregrinación, de este modo, de ser un rito indispensable para la realización de un milagro pasa a ser un rito de satisfacción o acción de gracias. La carga de significados que el lugar sagrado contiene nunca se pierde completamente. En 1569 vemos cómo algunos devotos del Cristo de Griñón

llegados a la villa incluyen en su recorrido ritual el humilladero que sobre el lugar del hallazgo fue construido, aun cuando el Cristo estaba custodiado en la parroquial de la villa.

No sabemos muy bien si esta desligazón que se va imponiendo en la Baja Edad Media entre milagro y santuario afectó por igual a los centros custodios de imágenes marianas o cristológicas y a aquellos otros como el de San Babiles que se apoyaban en las reliquias del santo. En el caso de sor Juana de la Cruz la disociación estaba consagrada durante los siglos XVI y XVII por mor de las cuentas de la santa, una especie de reliquias por contacto a las que se les atribuían todo tipo de prodigios<sup>133</sup>.

## NOTAS

1. Para todas estas cuestiones de terminología véase W.A. CHRISTIAN, De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días, en C.LISON TOLOSANA (ed), "Temas de Antropología Española", Madrid, 1976, 57 y 87. Véase también la voz "Santuario" en Q. ALDEA y otros, Diccionario de Historia Eclesiástica, IV, 2205-2207.
2. Sigo en estas definiciones a F.J. CAMPOS, La mentalidad..., 56.
3. A. CEA GUTIERREZ, Las cofradías de la pasión en la Sierra de Francia (Salamanca), vida y religiosidad popular, "Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1987, 80. El humilladero, comenta este autor, no está orientado y su situación depende del camino que llega al pueblo, "marca la primera pincelada de arquitectura popular religiosa en el paisaje rural".
4. F.J. CAMPOS, La mentalidad..., 252, nº 217.
5. Ver la nota 2. Sobre el nacimiento y desarrollo de la práctica de "viacrucis" véase la recapitulación que hace J. SANCHEZ HERRERO, Las cofradías de Semana Santa durante la Modernidad. Siglos XV a XVIII, "I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa", Zamora, 1987, 33-36.
6. De los Santos a María..., 49-105.
7. Local Religion in Sixteenth-Century Spain, Princeton, New Jersey, 1981; edición revisada, ampliada y traducida al español con el título, Religiosidad local en la España de Felipe II, Madrid, 1991.
8. Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain, Princeton, New Jersey, 1981; edición revisada, ampliada y traducida al español con el título, Religiosidad en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI), Madrid, 1990.
9. Estos datos proceden de F.J. CAMPOS, La mentalidad..., 310, 366, 256, 170, 211, respectivamente, quien los extrae de las RRTT.
10. Remito a los comentarios efectuados a propósito de las cofradías de la Vera Cruz.
11. Más detalles sobre estos procesos en el punto 3.1 de este capítulo.
12. La cifra total de ermitas, 55, procede de la relación del cuadro nº 7. En este caso he contabilizado no sólo estas 4 dudosas sino también la de Pinto y Torrejón de Velasco no incluidas en el análisis efectuado en el epígrafe anterior por las razones allí expuestas.
13. M. SENSI, Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem" tra Medioevo ed età

Moderna, en S. BOECH GAJANO y L. SCARAFFIA (a cura di), "Luoghi e spazi della santità", 135-149. Es éste un excelente artículo del que se pueden extraer pautas de comparación procedentes del mundo italiano.

14. C. VIÑAS y R. PAZ, 212 y 259.

15. F. JIMENEZ DE GREGORIO, Fuentes para el conocimiento de algunos pueblos de la provincia de Madrid en el último cuarto del siglo XVIII, "AIEM", I, 1966, 258; y T. LOPEZ, Diccionario Geográfico. Guadalajara, Madrid, BN, Ms. 7300, f. 301.

16. E. MARTIN ENCINAS, Coslada..., 71-72.

17. G. de ANDRES, Actas de la visita..., "HS", XXXVIII, 1968, 75, 77.

18. Este voto lo analizaremos en la segunda parte de este trabajo. Una primera aproximación al mismo puede verse en A. MUÑOZ FERNANDEZ, Fiestas laicas y fiestas profanas en el Madrid Medieval, en J.C. de MIGUEL (ed.), "El Madrid Medieval. Sus Tierras y sus Hombres", Madrid, 1990, 150-163.

19. Encabezamiento de las ordenanzas de la cofradía de San Babiles de 1484. BN, Ms. 19333.

20. APG, libro 2, 1536-1597, ff. 141. Sobre esta ermita existe el trabajo de M. DONADO LOPEZ, La ermita de Nuestra Señora de la Concepción, Getafe, 1982.

21. APG, libro 2, 1536-1597, ff. 142-159.

22. C. VIÑAS y R. PAZ, 347.

23. Sobre las apariciones se han preocupado, entre otros, los siguientes autores: C.M. STAELHIN, Apariciones, Madrid, 1959. M. DIAZ Y DIAZ, Visiones del Más Allá en Galicia durante la Edad Media, Santiago, 1985. W.A. CHRISTIAN, Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI), Madrid, 1990. También dedica unas páginas al tema X.R. MARINO FERRO, Las Romerías/peregrinaciones y sus símbolos, Vigo, 1987, 39 ss.

24. Sirvan como ejemplo las siguientes obras: J. de VILLAFANE, Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santísima que se veneran en los más célebres santuarios de España, Madrid, Imprenta y Librería de Manuel Fernández, 1740; N. CAMOS, Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña, Barcelona, 1657 (existe una edición publicada por editorial Orbis, Barcelona, 1949; J. PALLES, Año de María, o Colección de noticias históricas, leyendas, ejemplos, meditaciones, exhortaciones y oraciones para honrar a la Virgen Santísima en todos los días del año, Barcelona, 1875-1877. Por sus planteamientos analíticos resultan de gran interés las ya citadas obras de Christian, Local religion..., y Apariciones en Castilla...; así como H.M. VELASCO MAILLO, Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un

replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local, en C. ALVAREZ SANTALO y otros, (Coords.), "La religiosidad popular", II, Barcelona, 1989, 401-410.

25. Testimonio de los santos aparecimientos de Nuestra Señora Santa María de la Cruz, hechos a la pastorcita Inés, vecina y natural de la Villa de Cuvas, sacado de su original antiguo de un libro en cuarto y de otro traslado del menos antiguo pero muy devorados y carcomidos por mi fray Joaquín Díaz Bernardo, religioso menor de la observancia de N.P.S Francisco y Vicario en este convento de Santa María de la Cruz (vulgo Santa Juana) año de 1789, Archivo de Santa María de la Cruz de Cubas. A este manuscrito pertenecen todas las referencias que se hagan en lo sucesivo relativas a los testigos de las Informaciones y Milagros. En el archivo parroquial de Griñón queda una copia del siglo XVIII, sin fecha, de la investigación original y de los milagros. La "Información" del hallazgo del crucifijo la contienen las 72 últimas páginas del manuscrito; por ellas desfilan 21 testigos cuyas declaraciones se toman entre el 21 de junio y el 3 de julio de 1569. Un buen resumen de estos materiales lo realiza A.B. CAMPO Y MELGAREJO, Historia y Explicación de la Información que se hizo del aparecimiento del Santísimo Cristo aparecido en el término de la villa de Griñón en el día viernes 17 de junio año de 1569, Madrid, Antonio Sanz, 1737, BN, Ms. 3/42013.

26. J.P. ETIENURE, (ed), La leyenda. Antropología, Historia y Literatura, (Actas del Coloquio celebrado en la Casa Velázquez, 110/11-XI-1986), Madrid, 1989. Los trabajos contenidos en este volumen permiten un fácil acercamiento al complejo mundo de la leyenda. Particularmente remito a las aportaciones de Bustos Tovar, Honorio M. Velasco, Alain Boureu y François Delpech.

27. C. VIÑAS y R. PAZ, 212.

28. C. VIÑAS y R. PAZ, 269.

29. W.A. CHRISTIAN, Apariciones en Castilla..., 298.

30. Sobre los individuos que actúan de mediadores entre la imagen y las comunidades podrán encontrarse referencias en W.A. CHRISTIAN, Apariciones en Castilla..., y en H.M. VELASCO VAILLO, Las leyendas de hallazgos..., 405 y ss.

31. Véase al respecto los testimonios de Juan González cura párroco (testigo nº 4), "Ruégale a este señora que te de la señal"; Juan Fernández Calahorro (testigo nº 7), "le dijeron los hombres que si señal traya la creerían"; también Mari Sánchez, madre de Inés, da cuenta de la visita que le hicieron el domingo por la mañana algunos hombres, el párroco entre ellos, quienes dijeron "y si la vieres demándale señal para que lo creamos"; Lope de Lorbes (testigo nº 3) y Alfonso Martín, padre de Inés, dan cuenta de la visita realizada a casa de Inés pero omiten la petición expresa de señal.

32. Testigo nº 7, Información del 23 de abril de 1449.

33. X.R. MARIÑO FERRO, Las Romerías/Peregrinaciones..., dedica un capítulo al

tema.

34. Sobre la participación de los niños en las procesiones nos habla W.A. CHRISTIAN, Apariciones en Castilla...; J.L. BOUZA ALVAREZ (ed), Etnología y folklóre de Galicia, Vigo, 1982, 132-134.
35. Lope de Lorbes, testigo nº 3 de la información del 23 de abril.
36. Referencias en las declaraciones de los testigos que comparecen en la investigación instruida por los arciprestes de Madrid e Illescas el 23 de abril de 1449.
37. Véase la misma información de 23 de abril y la relación de milagros que se inicia el 15 de abril del mismo año.
38. Véase el capítulo, "Aquí se ponen los milagros de Santa María de la Cruz según están escritos en dos libros...", del libro manuscrito del convento de Cubas.
39. Milagros 1, 3, 4, 6, y 10.
40. Véanse los milagros 3, 4, 6, 10 y 20.
41. G. de ANDRES, Fuentes para el conocimiento..., "AIEM", II, 1967, 284.
42. J. VILLAFANE, Compendio histórico...
43. H.M. VELASCO, Las leyendas de hallazgos y de apariciones..., 434-458.
44. C. VIÑAS y R. PAZ, 259-260.
45. F. FITA, Nuestra Señora de Valverde y la Armada Invencible, "BRAH", XXXV, 1899, 543. También este autor, Fuencarral y su destrucción a mediados del siglo XV. Datos inéditos, "BRAH", XXXV, 1899, 359-364; y en el mismo año y revista, La repoblación de Fuencarral a mediados del siglo XV, 434-458.
46. C. VIÑAS y R. PAZ, 259.
47. AGVM-S, Comisiones, pesquisas, sentencias y apeos de términos del común, tomo I, años 1421 y 1434, sig. 3-90-2, f. 88r, ed. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 206.
48. F. de JESUS MARIA, La flor del Campo y azucena de los valles carpetanos. Historia del Santo Cristo de los Afligidos venerado en el convento de Santa Cecilia de la villa de Rivas. Madrid, 1686, BN, 3/18239. A partir del folio 236 se da comienzo al capítulo que aquí interesa, "Abeja mística de la Iglesia. Compendio de la vida y martirio de la gloriosa Santa Cecilia. Maravillosa invención y prodigiosos milagros de su antigua y sagrada imagen que se venera en el convento de Rivas".

49. C. VIÑAS y R. PAZ, 528. En la versión de fray Francisco Jesús María, el que va a caballo es un vaquero que seguía a un toro de la corrida que se iba a celebrar en el fiesta de un lugar cercano. El milagro según él, se divulgó en breve por toda la tierra y la gente iba a ver al vaquero que se detuvo unos días en la ermita, 286.
50. Durante toda la Edad Media la percepción de la santidad estuvo ligada a unos códigos sensoriales fuertemente arraigados (buen olor de las reliquias, fenómenos luminosos...). A. VAUCHEZ, La sainteté en Occident..., 499 y ss. Estos mismos códigos tenían vigencia también en las apariciones y hallazgos de imágenes. M. DIAZ Y DIAZ, Visiones del Más Allá en Galicia, Santiago, 1985; y X.R. MARÍÑO FERRO, Las Romerías..., 39-46.
51. B. CAMPO Y MELGAREJO, Historia y explicación..., f. 17.
52. C. VIÑAS y R. PAZ, 314, "a diez y siete de junio se guarda por voto de los vecinos por que tal día fue el que dicho Pedro Gómez Rebollo halló el crucifijo [...] y se va en procesión a un humilladero que está en el sitio donde fue hallado".
53. F. JIMENEZ DE GREGORIO, Fuentes para el conocimiento histórico geográfico de algunos pueblos de la provincia de Madrid en el último cuarto del siglo XVIII, "AIEM", IV, 1969, 249; T. LOPEZ, Diccionario Geográfico, Guadalajara-Madrid, BN, Ms. 7300, f. 365.
54. F. COLON, Descripción y cosmografía de España, I, Madrid, 1950, 43. "Ordenanzas de la cofradía de San Babiles", BN, Ms. 19333.
55. C. VIÑAS y R. PAZ, 108.
56. Si efectuáramos un balance sobre las informaciones contenidas en las RRTT. de las provincias que componen Castilla la Nueva, comprobaríamos la validez de este principio aplicado a las ermitas de esta naturaleza. Circunscribiéndonos a la Tierra madrileña sirvan como ejemplos las referencias siguientes: C. VIÑAS y R. PAZ, Alameda, 18; Alcorcón, 44; Getafe, 288; Griñón, 314; Vicálvaro, 680.
57. C. VIÑAS y R. PAZ, Leganés, 347; Getafe, 288; Vicálvaro, 680.
58. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 217 y ss.
59. A. GOMEZ IGLESIAS, Las sentencias..., 391.
60. Sirvan de ejemplo las referencias contenidas en LACVM, II, 315 y 359 para Leganés y Villanueva, respectivamente; II, 3 (San Sebastián); 69 (Fuencarral); 303 (Chamartín); 168 (Carabanchel); y 280 (Polvoranca). Las alusiones a las dehesas, ejidos y prados de estas aldeas pueden ser contrastadas en las RRTT.
61. Sobre Santo Domingo y sus dominios territoriales se está realizando una tesis doctoral por don J.R. ROMERO; Santa Clara tenía 177 fanegas en La Torre, 37 en Ambroz y 56 en Vicálvaro (L. BARTOLOME MARCOS y otros, Historia de



Vicálvaro..., 1987, 53, de la página 52 a 54 abordan los autores los propietarios foráneos que entran en esta aldea.

62. AGVM-S, 3-5-53.

63. Por su interés reproduzco algunas declaraciones contenidas en las RRTT en alusión a la presencia de los señores propietarios en dos aldeas. Dicen de Húmera, "en otro tiempo ha tenido más vecinos y la causa de haber venido en disminución ha sido el ser los heredamientos del dicho lugar de hombres ricos y poderosos de Madrid y no tener los que al dicho pueblo vienen a vivir adonde poder comprar para su labor ni poderse heredar en el dicho pueblo" (334); Velilla responde a la cuestión 25 con una larga lista de propietarios todas de la villa de Madrid (668). Lo mismo cabe decir de Villaverde cuyos contornos están bajo la propiedad de los Zapata y Luzón entre otros (732-733) o Fuenlabrada (266).

64. Un claro ejemplo nos lo dan las respuestas de San Sebastián en las cuales hablan los portavoces de la aldea de 3 dezmerías situadas en sus proximidades, la de Fuentidueña una de ellas, aldea despoblada ya en 1427 (C. VIÑAS y R. PAZ, 575).

65. C. VIÑAS y R. PAZ, 384.

66. C. VIÑAS y R. PAZ, 61.

67. AGVM-S, 3-8-18. Sobre las iglesias y ermitas de Nuestra Señora de Mesones y Dos Casas véase C. VIÑAS y R. PAZ, 348.

68. N. CABRILLANA, Los despoblados..., "H", XXXI, 1971, 459 confiere a este fenómeno del reparto entre los lugares circunvecinos una vigencia que adquiere rango de tendencia dominante.

69. C. VIÑAS y R. PAZ, 295-6.

70. C. VIÑAS y R. PAZ, 341.

71. C. VIÑAS y R. PAZ, 348.

72. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 218.

73. G. de ANDRES (ed), Actas de la visita al arcedianazgo..., 53.

74. C. VIÑAS y R. PAZ, 285.

75. C. VIÑAS y R. PAZ, 298.

76. C. VIÑAS y R. PAZ, 702-703. Los Libros de Acuerdos del Concejo confirman este traslado de la aldea en el acta de la sesión de 3 de febrero de 1505, "porque la mudança que se hizo del lugar de Villanueva al sitio de Fuentelfresno fue a suplicación de los vecinos de Villanueva, la villa les dio lugar a ello a causa quel

sitio del lugar era doliente" (LACVM, II, 10).

77. C. VIÑAS y R. PAZ, 695 y 699.

78. M. BATJIN, The dialogic imagination: Four essays, Austin, University of Texas Press, 1981, cit. H.M. VELASCO, Leyendas y vinculaciones, en "La Leyenda, Antropología, Historia, Literatura", Madrid, 1989, 125.

79. LACVM, V, 3 de febrero de 1502, 10.

80. C. VIÑAS y R. PAZ, 155.

81. C. VIÑAS y R. PAZ, 265 y 269.

82. Según referencias de J. GONZALEZ, Fregacedos aparece en documentos de 1137, Repoblación de Castilla..., I, 124. Fuenlabrada, por su parte, ya es visitada por las autoridades eclesiásticas en 1427, lo que permite retrotraer su fundación al siglo XIV y confirmar en términos generales la antigüedad que los informantes de las RRTT dan a su aldea, unos 200 años.

83. En la visita de 1427 nada se dice de la despoblación de Fregacedos. Sin embargo, a lo largo del último cuarto del siglo XV sabemos del interés mostrado por el concejo madrileño por repoblar la aldea concediéndose varias cartas de vecindad. Sirva de ejemplo, G. LOPEZ DE LA PLAZA, De la Tierra a la Villa. Desplazamientos de corto alcance motivados por la función administrativa de Madrid: las vecindades, en "Caminos y caminantes por las tierras del Madrid Medieval...", (en prensa).

84. C. VIÑAS y R. PAZ, 268.

85. W.A. CHRISTIAN, dio unas breves pinceladas sobre el tema haciéndose eco de la relativa generalización del fenómeno en las tierras hispanas, De los santos a María..., 57.

86. C. VIÑAS y R. PAZ, 340.

87. C. VIÑAS y R. PAZ, 348.

88. La noticia procede de las Relaciones del Cardenal Lorenzana resumidas en F. JIMENZ DE GREGORIO, Notas geográfico-históricas de los pueblos de la actual provincia de Madrid, "AIEM", VI, 1970, 407.

89. F. LOPEZ y A. BALDEON, Historia de Villaverde, 61-65. Los autores se hacen eco de los datos transmitidos por MONTERO DE LA CRUZ, Villaverde de Madrid, Madrid, 1891, 17.

90. L. BARTOLOME MARCOS y otros, Historia de Vicálvaro, 51-52.

91. H.M. VELASCO, Leyendas y vinculaciones..., 126-127 nos relata uno de estos casos en los que el privilegio de tener el santo tuvo la contrapartida de quedar fuera del reparto de tierras. El caso lo observa entre comunidades del valle del Corneja (Avila).
92. Las referencias que completan estas valoraciones pueden seguirse en los siguientes apartados de este trabajo.
93. Véase al respecto los testimonios que aporta A. DUPRONT, Pèlerinages et lieux saints, "Melanges Fernand Braudel", París, 1972, t. I, 203; y P.A. SIGAL, L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XI-XII<sup>e</sup> siècle), París, 1985, 159-161.
94. C. VIÑAS y R. PAZ, 298.
95. C. VIÑAS y R. PAZ, 709. Nótese que señalan el postrero día de mayo cuando la fiesta de la Cruz de este mes se celebraba el día 3.
96. MONTERO DE LA CRUZA, Villaverde de Madrid, Madrid, 1891, 16. Ninguna otra referencia he encontrado al respecto. Las palabras del autor citado pudieran ser dignas de crédito. Los hechos que relata entran en la más normal adecuación con las prácticas de muchas aldeas y sobre todo porque accedió a documentación del desaparecido archivo de Villaverde, cosa que nosotros no podemos hacer.
97. C. VIÑAS y R. PAZ, 18.
98. C. VIÑAS y R. PAZ, 260.
99. C. VIÑAS y R. PAZ, 269.
100. W.A. CHRISTIAN, Religiosidad local..., 60. Comenta el autor el caso de Gregorio Nacianceno, San Gregorio Magno y Gregorio de Ostia como abogados contra las plagas que azotaban las vides. También el día de la invención de la Vera Cruz (1 de mayo) y otros días de principio del mes se celebran en toda Castilla la Nueva, durante el siglo XVI, procesiones entre las vides.
101. C. VIÑAS y R. PAZ, 96.
102. La referencia procede de las Relaciones de Lorenzana resumidas por F. JIMENEZ, Notas geográfico-históricas..., "AIEM", VII, 1971, 323.
103. C. VIÑAS y R. PAZ, 216.
104. C. VIÑAS y R. PAZ, 709.
105. C. VIÑAS y R. PAZ, 165.
106. A. GOMEZ IGLESIAS, Algunos términos..., 209.

107. C. VIÑAS y R. PAZ, 165.
108. C. VIÑAS y R. PAZ, 216.
109. C. VIÑAS y R. PAZ, 423.
110. C. VIÑAS y R. PAZ, 709.
111. C. VIÑAS y R. PAZ, 396-397 y 400.
112. P. MOLINA GUTIERREZ, Formación del patrimonio de los primeros marqueses de Moya, "En la España Medieval", XII (1989), 284-304.
113. C. VIÑAS y R. PAZ, 18.
114. A. MUÑOZ FERNANDEZ, El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular, "La religiosidad popular", I, Barcelona, 1989, 164 y ss.
115. La figura del cautivo es habitual en las colecciones de milagros de muchos santuarios. Sirva de ejemplo P. GONZALEZ MODINO, La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos, en C. ALVAREZ SANTALO y otros, "La religiosidad popular", II, 461-471.
116. G. MENENDEZ PIDAL, Los caminos en la Historia de España, Madrid, 1951, 54.
117. P.A. SIGAL, L'Homme et le miracle..., dedica un interesante capítulo a este tema de las distancias que cubrían los peregrinos.
118. F. COLON, Descripción y cosmografía de España, Manuscrito de la Biblioteca Colombina, ed. Real Sociedad Geográfica Española, Madrid, 1910, I, 43.
119. C. VIÑAS y R. PAZ, 108.
120. M. GUADALUPE BERAZA, Diezmos..., 56.
121. F. FITA, Nuestra Señora de Valverde..., "BRAH", XXXV, 1989, 543.
122. C. VIÑAS Y R. PAZ, 260.
123. F. FITA, Nuestra Señora de Valverde..., 539.
124. C. VIÑAS y R. PAZ, 538.
125. F. de JESUS MARIA, La flor del campo..., BN, 3/18239, f. 69.
126. F. de JESUS MARIA, La flor del campo..., BN, 3/18239, f. 121.

127. F. de JESUS MARIA, La flor del campo..., BN, 3/18239, f. 155-217, se recogen los milagros del Cristo.

128. P.A. SIGAL, L'Homme et le miracle..., 188-195.

129. Archivo Segreto Vaticano, Procesi/Riti, 3076.

130. A.B. CAMPO Y MELGAREJO, Historia y explicación de la información que se hizo del aparecimiento del Santísimo Cristo..., f. 181.

131. A similares conclusiones llega P.A. SIGAL, L'Homme et le miracle..., 239-310, en particular 299 y ss.

132. A. VAUCHEZ, La sainteté..., 519 y ss.

133. Los ejemplos pueden encontrarse en las aludidas obras de A. DAZA Y P. NAVARRO, así como en la documentación del proceso de beatificación de sor Juana, Archivo Segreto Vaticano, Procesi/Riti, 3076.

**ABRIR SEGUNDA PARTE**

